

NIKOLAI BERDIAEV

# Sensul creației



781.858

HUMANITAS

Lei 550  
ISBN 973-28-0351-7

Cînd Berdiaev vorbește despre creație, el nu are în vedere sensul curent, preponderent cultural al termenului... Omul se justifică prin creație pentru că prin creație își manifestă prestigiul „asemănării” cu Dumnezeu. Dumnezeu e, înainte de toate, Creatorul. Și dacă sintem alcătuiți după modelul său, atunci îi vom semăna cu altul mai mult cît cît vom fi noi înșine mai creaturi... Omul nu imită, prin creație, lumea creată, ci o amplifică... De asemenea, el nu-l imită pe Creator, ci îi face prezent, participînd la demiurgia lui. Acta omenească e un act ontologic: adaugă ființei lumii ființă nouă și celor șapte zile ale Facerii o perpetuu a a opta. A fi om, în chip deplin, e a trăi în extazul celei de-a opta zile, a redeschide mereu ciclul primar pe care Dumnezeu l-a petecutuit cu odihna Sa. „Opera” lui Dumnezeu n a putut fi coruptă prin păcat. „Operei” omenești îi revine datoria de a restaura, împotriva păcatului, orizontul mîntuirii.

ANDR. PLEȘU

NIKOLAI BERDIAEV

*Sensul creației*  
Încercare de îndreptățire a omului

Traducerea de  
ANCA OROVEANU

Prefață, cronologie și bibliografie de  
ANDREI PLEȘU



280870

B.C.U. IASI

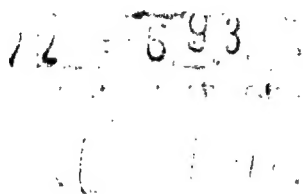


HUMANITAS

București, 1992

Coperta colecției  
**IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE**

Pe copertă  
**VAZIMIR MALEVICI**  
*Tablou suprematist*  
*cca 1927*



**Н. А. БЕРДЯЕВ**  
**СМЫСЛ ТВОРЧЕСТВА**  
**ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ**  
**„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ”**  
**МОСКВА, 1989**

© HUMANITAS, 1992, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0351-7

## Nikolai Berdiaev: „Un liber cugetător credincios“

Pînă nu demult, diavolul acestui veac a vorbit rusește. Ceea ce s-a declanșat, în istoria lumii, odată cu revoluția din 1917 a fost, pentru sute de milioane de oameni, o coborîre în infern, o abia reversibilă experiență a desfigurării. Europa de Est, afectată nemijlocit de trauma acestei experiențe, a devenit laboratorul pregătitor al unui Ierusalim răsturnat, în care planificarea a luat locul proniei divine, omul statistic a luat locul sfinților, iar poliția secretă — locul lui Dumnezeu. Într-atît ne-am deprins — intoxicați de istoria irespirabilă la care am fost condamnați — să vedem în marea putere de la răsărit sursa tuturor relelor, ipostaza supremă a Adversarului, încît ne-am înrăit noi înșine și am uitat de *cealaltă* Rusie, Rusia aspirațiilor colosale, a patosului duhovnicesc, a unei inconfundabile, stihiale, creativități\*. Această Rusie n-a încetat nici o clipă să existe, între propriile ei hotare sau în afara lor. Nu ne rămîne decît să o redescoperim, eliberați, în sfîrșit, de distorsiunea conjuncturilor și de puzderia de resentimente acumulate, inevitabil, în ultimele decenii. Nu e vorba deci, de Rusia mesianismului catastrofal, pe care am cunoscut-o prea bine, nici de Rusia, oarecum exotică, oarecum mondenă, a slavofiliei apusene de pe vremea baletelor rusești, ci de Rusia mistică, acea Rusie care, mai cu seamă prin cîțiva mari exilați, a provocat și a întreținut cea mai vie, mai înnoitoare și mai consistentă reflexie creștină a secolului nostru. E — pentru a nu pomeni decît vîrfuri — Rusia lui Pavel Florenski și a

---

\* Îmi amintesc de un febril — și caracteristic — discurs antirusesc al lui Petre Țușea: „N-au ce căuta în Europa; niște asiatici care aspiră inutil la civilizație“. „Bine dle Țușea, dar Dostoievski?“ a obiectat cineva. Bătrînul a aruncat, pieziș, o privire nemulțumită și a decretat scurt: „Era neam!“ — O încercare disperată de a torpila evidențele, fie și printr-un delirant abuz de autoritate...



lui Serghei Bulgakov, Rusia lui Evdokimov și a lui Șestov, Rusia lui Dmitri Merejkovski, a lui Vladimir Losski și a lui Nikolai Alexandrovici Berdiaev. Prin efortul acestor oameni, spiritul slav a restituit, cu o mînă generoasă, lumii ceea ce ideologia slavă îi luase cu cealaltă. Prin ei, discursul rusesc al diavolului e în curs de răscumpărare.

*„... un romantic rus  
de la începutul secolului al XX-lea...”*

Între 1890 și 1910, Rusia trece printr-o premonitivă „schimbare la față”. Cei mari au dispărut (Soloviov, ultimul personaj de anvergură al secolului al XIX-lea, moare, simbolic, la 1900, ca unul care pregătise terenul pentru o nouă mentalitate), iar tînăra generație trăiește într-un amestec de dezorientare și speranță, tipic pentru perioadele de tranziție. Atmosfera generală ar putea fi definită drept decadentă, dacă în aer n-ar pluti o juvenilă poftă de a face istorie, de a experimenta totul, de a dinamita tradiționala „stagnare” rusă, printr-un *furor* fără precedent al creativității. Și timpurile și oamenii sînt contradictorii: mistică pravoslavnică și ocultism, estetism și angajare socială, simbolism și marxism, antiraționalism și pozitivism, anistorism și revoluție — iată antinomiile momentului, întrupate într-o generație plină, la rîndul ei, de înzestrări antinomice: de la soliditatea filologică a prinților Trubețkoi la eseistica crepusculară — aproape sectantă — a lui Dmitri Merejkovski, de la inelapsabilul Rozanov pînă la sistematica de alură patristică a lui Serghei Bulgakov, de la vechi-testamentarul Șestov pînă la agitația profetică a lui Andrei Belii și, în sfîrșit, de la rafinamentul difuz, amoral, al lui Viaceslav Ivanov pînă la militantismul etic al lui Berdiaev, toate culorile spiritului par prezente în „rețeta” lumii rusești anterioare evenimentelor din octombrie 1917. Dacă un asemenea spectacol are o notă unificatoare, aceasta nu poate fi decît *romantismul*, iar Berdiaev are dreptate să se recomande, chiar și în anii săi tîrzii, drept „un romantic rus de la începutul secolului al XX-lea”. Romantic va fi apărut. destinul lui Berdiaev încă din prima sa tinerețe, cînd aristocratul (provenit din marea nobilime militară) se angaja ferm într-o mișcare revoluționară anti-aristocratică. Pînă și înfățișarea sa era clădită pe un contrast, după cum rezultă din portretul pe care i-l face Pierre Pascal: „Un bărbat de talie supe-

rioară celei mijlocii, perfect alcătuit, cu fruntea amplă, supraînălțată de o ușoară calviție, cu un barbișon ascuțit și o mustață bogată, pe scurt, un chip impunător, încadrat de două aglomerări de păr negru (mai târziu grizonat), destul de lung, dat peste cap, și ușor ondulat. Ținuta întotdeauna corectă, chiar îngrijită. Bustul foarte drept. O frumoasă prestață, un bărbat frumos. Tipul perfect, tot mai greu de întâlnit, al rusului din societatea înaltă. Alături de toate acestea, un tic îngrozitor: din când în când, la intervale destul de apropiate, deschidea larg gura și scotea, vreme de un minut, o limbă interminabilă. "Personajul avea de ce să contrarieze, și nu numai datorită acestui tic. Era impulsiv, autoritar, animat simultan de un fel de rigoare cazonă și de latente înclinații anarhiste. Își recunoștea singur *un côté Stavroguine*, seducător și impenetrabil, provocând, fără să și-o propună, o stranie atmosferă de emulație. Și-a cenzurat toată viața această dimensiune, nedorind să treacă drept un „inspirat“, sau drept un „maestru spiritual“\*. Lucrările sale și prezența sa au avut, totuși, un ecou enorm. Olivier Clément își amintește de o mărturisire a părintelui Jean Daniélou: marele teolog recunoștea că dacă nu l-ar fi întâlnit pe Berdiaev și, prin el, câteva texte patristice esențiale — ale lui Grigorie de Nyssa mai cu seamă — n-ar fi rămas creștin! Iar Henry Corbin, la un colocviu prilejuit de aniversarea a o sută de ani de la nașterea lui Berdiaev, nu ezita să facă o declarație ca aceasta: „Numai datorită unor gânditori religioși ca Nikolai Berdiaev și Alexei Homiakov — care nu erau teologi oficiali — un anumit număr dintre noi, cei din Apus, am devenit conștienți de ceea ce era specific și «de viitor» în creștinismul răsăritean.“ O asemenea forță de iradiere nu putea veni de la un metafizician de tip academic, de la un contabil de idei. Era nevoie de o personalitate cu totul neconvențională, plină de inițiativă și de curaj. Or, una din calitățile cele mai impozante ale lui Berdiaev este curajul; în problemele spiritului, el poate avea idiosincrazii, dar niciodată prejudecăți: citează autori pe care universitățile îi socotesc suspecti, devine prea personal acolo unde s-ar cere să fie „canonic“ și neglijează suveran exigențele filosofiei „de școală“. Berdiaev nu e, propriu-zis, un filosof, ci o natură filosofică. Nimic sistematic și

---

\* A fost, totuși, solicitat pe această linie, mai ales în lumea anglo-saxonă, ceea ce îl făcea să se simtă în chip istovitor responsabil. Într-o zi, a primit o telegramă din Australia: „Viață imposibilă. Mă sinucid.“ S-a crezut obligat să răspundă prompt: „Nu vă sinucideți! Urmează scrisoare.“

nimic livresc în lucrările sale\*. Stilul său e aforistic și repetitiv, tematica sa are circularitatea unei obsesii. S-a vorbit de „jurnalismul său de factură profetică“ (O. Clément), de „diletantismul“ său (F. Stepun). El însuși își cunoștea carența arhitectonică, inconsecvențele, abuzul de „temperament“. Gîndirea sa nu e rezultatul *elaborării*. Ea se constituie la capătul unor „trăiri“ din categoria iluminării, a revelației. Iată un pasaj definitoriu din *Autobiografie*: „S-a întîmplat vara, la moșie. Stăteam întins pe pat și, către dimineață, întreaga mea ființă a fost cutremurată de elan creator: o lumină puternică m-a învăluit. Parcursesem drumul de la oprirea prin păcat la înălțarea prin creație.“ Într-o asemenea stare, foarte rusească de altfel, a fost concepută cartea pe care o prezentăm cititorului român („o carte din perioada *Sturm und Drang* a vieții mele“ — o va numi, la bătrînețe, autorul). Pentru a pregăti întîlnirea cu ea, ne propunem, în cele ce urmează, o rapidă inventariere a marilor teze care fac substanța gîndirii lui Berdiaev.

### *Eșecul „acestei lumi“ și libertatea increată*

Pentru Berdiaev, lumea *dată*, „lumea aceasta“, e o sub-lume. Așa cum o experimentăm în imediatul ei, ea nu pare reflexul ordinii divine, ci mai curînd al dezordinii introduse în perimetrul ființei prin păcatul originar. E, deci, o lume „acosmică“, fără altă consistență decît aceea a unei stricte, înrobitoare, necesități. Dacă e să o raportăm la un „creator“, atunci Ahriman e mai ușor de invocat decît Dumnezeu. (Aceasta e latura gnostică a gîndirii lui Berdiaev, semnalată — cu insatisfacție — de filosofi ca și de teologi.) Dar dacă „această lume“ e un fenomen degenerescent, o variantă morbidă a ordinii universale, care este lumea „cealaltă“, cosmosul adevărului, polul plus al Ființei? Berdiaev acceptă că profesează „un dualism aproape maniheist“. Care e, atunci, celălalt termen al construcției sale filosofice? S-ar spune că Dumnezeu. Dar dualismul gînditorului rus se dovedește, la acest capitol, cu totul lipsit de radicalitate. Dumnezeu pare să aibă o *autonomie relativă*. Mai exact, El e unic, fără a fi singuratic. Dumnezeu se distribuie și se regăsește pe Sine în taina trinității Sale, apoi în fiecare fibră a lumii

---

\* „... nu lecturile sînt sursa principală a gîndirii mele.“

scopate și, mai ales, în marea Sa operă, care e omul. Pe urmele lui Angelus Silesius și ale Magistrului Eckhart, Berdiaev socotește relația dintre Dumnezeu și om ca fiind mai importantă decât pură autarhie divină. Dumnezeu nu poate exista fără om, pentru că „Cel-care-iubește nu poate exista fără cel-iubit“. Și dacă Dumnezeu e gândul cel mai înalt al omului, omul este, la rândul lui, gândul cel mai înalt al lui Dumnezeu. Berdiaev nu face nici teologie, nici antropologie, ci *teantropologie*. Discursul lui se topește în metabolismul unitar al unui raport: raportul dintre Creator și creatură. Lumea „cealaltă“ (superioară) nu e niciodată total transcendentă lumii „acesteia“, „tot ce e pămîntesc e ceresc“ și „orice experiență mistică suspendă, la limită, opoziția dintre immanent și transcendent“. Cu alte cuvinte, lumea dată e recuperabilă. „Prin dualism eroic către monismul divin“ — acesta este traseul pe care pare să și-l asume Berdiaev. De-a lungul acestui traseu, tensiunea dintre „lumea aceasta“ și o altă lume — mai bună — se estompează, ceea ce însă intră în contradicție cu critica inițială a realității imanente ca fantomatică și străină spiritului. Cum poate fi lumea „aceasta“ simultan coruptă de demon și impregnată de Dumnezeu? Berdiaev nu se sfiește să fie contradictoriu: o recunoaște fără ezitare, adăugînd că orice conștiință religioasă (și el este o asemenea conștiință) e, prin esență, antinomică. Asta nu înseamnă că pentru conștiința religioasă totul e permis, că ea poate, de pildă, să emită, fără cenzură, judecăți care se exclud. Dar ea e scutită de ambițiile unei imobilități sistematice, decise să ilustreze pînă la schizofrenie principiul tertului exclus. Există, întotdeauna, o a treia soluție. Vom vedea care este această soluție din punctul de vedere al lui Berdiaev. Deocamdată, pentru a completa imaginea sa despre Dumnezeu, trebuie să observăm că nu numai *autonomia* divină e descrisă ca relativă (prin „dependența“ ei de om), ci și *supremația* divină. Dumnezeu nu e realitatea *ultimă*; ceva îl precede și, într-un anumit sens, îl determină: *libertatea*. Față de libertate, Dumnezeu e o realitate *penultimă*, ca și Ființa în genere. Libertatea aceasta nu e totuna cu libertatea curentă (cea pe care o avem în minte cînd spunem „libertate socială“, sau „libertatea voinței“), ci este *materia primă* a creației (omenești și divine), misterul ei. E o libertate de ordin primordial, anterioară față de tot ceea ce este și, ca atare, *supra-existentă*, odihnind în abisul (*bezna*) de dincolo de Ființă. Liberta-

tea aceasta *meonică* (de la gr. *me on* = non-ființă) amintește de *Ungrund*-ul lui Jacob Böhme. E „increată“, echivalentă cu neantul din care s-a născut totul, supra-dumnezeiască în același sens în care, la Böhme, *die Gottheit* e deasupra lui *Gott*.

În asemenea măsură libertatea originară e conceptul suprem al lui Berdiaev, încît putem spune că ceea ce la alți gînditori este *ontologie*, la el este *eleutherologie*, doctrină a libertății. Tradiția filosofică în care se înscrie acest tip de discurs e, întrucîtva, minoritară. Numai Fichte și Schelling acordă atît de mult, în exercițiul lor speculativ, analizei conceptuale a libertății, înțeleasă ca un absolut atotjustificator. De asemenea, pentru Heidegger (și pentru Sartre), libertatea este o determinare ontologică fundamentală a Ființării (*Dasein*) și nu o simplă calitate a sufletului sau a acțiunii omenești. „Eleutherologia“ are însă, la Berdiaev, un ton inconfundabil: e vorba, la el, de o *mistică* a libertății, de un adevăr care nu are aspectul adevărului obținut prin reflexie, ci pe acela al adevărului revelat. „Libertatea îmi este înăscută, e un *a priori* al vieții mele“ — mărturisește filosoful în autobiografia sa. Sîntem confrunțați, prin urmare, cu un dat nedemonstrabil și — moralmente — neclasificabil. Libertatea increată e în directă legătură cu misterul răului și este, în același timp, singurul temei, singurul suport al înfrîngerii lumii căzute („lumea aceasta“).

Ne-lumească prin definiție, libertatea nu se manifestă deplin decît la nivelul spiritului. Numai spiritul are intuiția și experiența autentică a libertății. În economia Sfintei Treimi, libertatea este expresia Duhului Sfînt. Berdiaev vorbește adesea despre *pneumocentrismul* său și e înclinat să accepte ca plauzibile cele trei mari cicluri ale istoriei propuse de Ioachim de Flora și reamintite, în secolul al XIX-lea, de Franz von Baader: ciclul Vechiului Testament, dominat de Dumnezeu-Tatăl, care se păstrează mereu în afara lumii, ciclul Noului Testament, al Fiului, în care Dumnezeu-Om coboară în lume și, în sfîrșit, ciclul Sfîntului Duh, în cuprinsul căruia marea revelație e omul, gata să dea răspuns lui Dumnezeu, pe măsura deplinătății sale teandrice. Iar răspunsul acesta — care va deveni tema obsesivă, esențială, a gîndirii lui Berdiaev — e *creativitatea*. Creativitatea e libertate în act, e felul de a fi al libertății. În euforia ei eficace trebuie căutată acea „a treia soluție“ prin care Berdiaev depășește conflictul dintre „mirosul urît al lumii“ (vezi *Autobiografia*) și vecinătatea ei cu Dumnezeu. Creația „este prin

esența ei soluție“. Ea singură poate garanta „libertatea față de lume“, așezându-l pe om mai curînd de partea Creatorului, decît de partea universului creat.

## *Sensul creației*

Cînd Berdiaev vorbește despre creație, el nu are în vedere sensul curent, preponderent cultural, al termenului. Nu se pune problema, așadar, de a justifica, printr-o argumentație nobilă (dar foarte la îndemînă) sublimitatea creativității de tip artistic, chiar dacă această specie a creativității ilustrează, în modul cel mai direct, esența actului creator. Berdiaev nu definește creația în maniera emotivă, adolescentină, a unui Camus (*Créer c'est vivre deux fois*), deși s-au găsit exegeți (Bodo Zelinsky de pildă) care să perceapă analogii între unul și altul. Creația — așa cum o înțelege Berdiaev — este *comportamentul uman prin excelență*: e adaptarea omului la Dumnezeu, prin emancipare față de „lumea aceasta“. „Lumea aceasta“ provoacă, în genere, locuitorilor ei o reacție de *acomodare*, adică de supunere. Ea e un conglomerat de „legi“, care trebuie cunoscute, acceptate și, în cel mai bun caz, utilizate în perspectiva unei mai bune integrări în rețeaua realității „date“. E ceea ce face știința, care nu e decît o descriere abreviată, economică, a „datului“, avînd ca scop orientarea pragmatică, „vital-interesată“, în cîmpul lui. Lumea e întruchiparea perfectă a necesității, și toate marile rubrici ale activității omenești sînt expresia unui efort de *adecvare* la necesitate: știința, o bună parte a filosofiei (cea care, de la Aristotel pînă la neokantianism și fenomenologie, vrea să fie „științifică“), cultura însăși care, nu o dată, e un mod rafinat de a consimți lumii. Or, problema este a rezista la presiunea lumii, la rigoarea impersonală a necesității. Căci orice spor de adecvare la lume e o sporită inadecvare la Dumnezeu, adică la sfera libertății. Omul însă e, prin natura lui, mai aproape de Dumnezeu decît de lume. În raport cu lumea, el nu poate depăși statutul de *individ*, de fragment absorbit într-un angrenaj străin. Numai în raport cu Dumnezeu omul se realizează ca *persoană*, ca întreg suveran, eliberat de lume. Iar comportamentul optim al eliberării de lume e creativitatea. Creativitatea *cosmicizează* lumea și *actualizează* libertatea:

ea transcende binomul „aici-dincolo“, aducînd cu sine „o altă calitate a existenței“, un „aici“ fără balastul contingenței și un „dincolo“ fără volatilitatea ficțiunii.

Omul se justifică prin creație (și de aceea cartea pe care o prefățăm e o *antropodicee*), pentru că prin creație își manifestă prestigiul „asemănării“ cu Dumnezeu. Dumnezeu e, înainte de toate, Creatorul. Și dacă sîntem alcătuiți după modelul său, atunci îi vom semăna cu atît mai mult, cu cît vom fi noi înșine mai creatori. „Dumnezeu — spune Berdiaev — așteaptă actul creator al omului ca pe un răspuns la propriul său act creator.“ Firește, omul se află, spre deosebire de Dumnezeu, într-o situație tragică: el are de obținut libertatea în contextul limitativ al „acestei lumi“, ceea ce echivalează cu a obține zborul prin înfrîngerea apăsării gravitaționale. Creația omenească e „victorie asupra greutateii lumii“. Creația divină e plutire mai mult decît zbor, e valorificarea optimă a unei maxime libertăți. Pentru a se menține în proximitatea lui Dumnezeu, omul trebuie să-și realizeze cu extremă intensitate teantropia, să-și înțeleagă, în consecință, creativitatea ca pe o *teurgie*, ca pe o faptă în care lucrarea lui se întrepătrunde cu lucrarea lui Dumnezeu. Omul nu imită, prin creație, lumea creată, ci o amplifică. De asemenea, el nu-l imită pe Creator, ci îl face prezent, participînd la demiurgia lui. Arta omenească e un act ontologic: adaugă ființei lumii ființă nouă și celor șapte zile ale Facerii o perpetuă zi a opta. A fi om, în chip deplin, e a trăi în extazul celei de-a opta zile, a redeschide mereu ciclul primordial pe care Dumnezeu l-a pecetluit cu odihna Sa.

„Opera“ lui Dumnezeu a putut fi coruptă prin păcat. „Operei“ omenești îi revine datoria de a restaura, împotriva păcatului, orizontul mîntuirii. De aceea, actul creator al omului se caracterizează, ca tot ce e omenească — prin orientarea sa *eshatologică*: el se desfășoară în perspectiva judecății finale, ca un efort constant de a achiziționa pentru fiecare și pentru întreaga specie — *legitimătate*. îndreptățire. Creativitatea e un mod de a aștepta *ofensiv* sfîrșitul veacurilor, un mod de a întîmpina *contributiv* mila lui Dumnezeu.

Tema creației mîntuitoare este foarte aproape de tema *frumuseții* mîntuitoare a lui Dostoievski. Cu precizarea că nu frumusețea epidermică, ornamentală (*krasivost'*) e vizată aici, ci Frumusețea categorială, *ens realissimus* (*krasota*), supraordonată Binelui, care

nu e decît o manifestare a ei. (Se simte, în „estetismul“ superior al acestei distincții, influența lui Konstantin Leontiev; monografia pe care Berdiaev i-o va dedica se poate citi ca o continuare la *Sensul creației*). Deosebirea dintre *krasivost'* și *krasota* e totuna cu deosebirea dintre desăvîrșirea *finitului* (care e performanța specifică a artei clasice) și deschiderea spre infinit (*beskonecinost'*) a tuturor romantismelor. Eroul tipic al transcenderii formelor finite este *geniul*. El reprezintă, alături de *sfințit*, modelul însuși al creativității eliberatoare. „Genialitatea“ — spune Berdiaev — „este sfințenia îndrăzelii.“ Ea presupune *sacrificiul de sine* drept cale de realizare a unei opere *suprapersonale*; sfințenia, la rîndul ei, e *prelucrare a sinelui*, orientată către deplinătatea *persoanei*. Pușkin pe de o parte, Serafim de Sarov pe de alta. Cel dintîi temerar și autodestructiv, cel de-al doilea smerit, mereu în stare de veghe și de o cumîntenie îngerească. Dar amîndoi la fel de îndreptățîți să întruchipeze, la judecata de apoi, *norma umanității*, *normalitatea* ei. Amîndoi ilustrează o teză ea însăși foarte îndrăzneală, pe care Berdiaev preferă s-o lase în penumbra subînțelesului: e ceea ce am numi *teandria Duhului Sfințit*. Ni se sugerează, în definitiv, la limita ereziei, că nu numai în Fiul se întîlnesc „cele două naturi“ (a lui Dumnezeu și a omului), ci și în Duh. În sfera creativității, Duhul pare a se defini ca emanînd simultan de la Tatăl și de la om: o insolită anexă la disputa *Filioque* și o promisiune de mîntuire, prin *synergia* creației, a întregii umanități.



Multe din afirmațiile lui Berdiaev sînt suficient de „neortodoxe“ pentru a provoca amendamente de tot soiul. Vom aminti, în treacăt, cîteva, dintre cele formulate de chiar prietenii săi. Serghei Bulgakov, de pildă, socotește că discursul lui Berdiaev e prea accentuat *antropocentric*. Excesul de simetrie dintre Dumnezeu și om riscă să devină idolatrizare a omului. O anumită exaltare luciferică se face simțită ori de cîte ori Berdiaev se referă la ceea ce omul are de revelat lui Dumnezeu și, în genere, la nevoia de om a lui Dumnezeu. (Trebuie, totuși, să observăm că texte redactate în același spirit se găsesc nu numai la Meister Eckhart și Angelus Silesius, dar și la Sf. Vasile cel Mare, la Grigorie de Nyssa, sau la



Grigorie Palama.) O altă obiecțiune a lui Bulgakov privește rolul atribuit de Berdiaev artei, ca expresie a creativității omenești. Artă, spune Bulgakov, nu e prin ea însăși „realizatoare“ și eliberatoare. Ea e mai curînd „Vechiul Testament al Frumosului“: pregătește, anunță, așteaptă.

Ca și Bulgakov, Leon Șestov constată că teandrismul lui Berdiaev tinde să evolueze spre un *antropoteism*. Omul pare înzestrat cu capacități care lipsesc lui Dumnezeu, de vreme ce el poate întreprinde ceva decisiv împotriva răului apărut în lume din „neantul“ libertății încreate, acea libertate asupra căreia Dumnezeu nu are nici o putere. Și apoi ce este această libertate încreată? Nu e cumva o ficțiune? De unde știe Berdiaev de existența ei? El poate invoca, desigur, propria sa experiență spirituală, precum și cîteva nume ale teosofiei clasice germane. Dar i se pot indica experiențe și texte la fel de convingătoare, din care să rezulte contrariul. Șestov îi reproșează, în fine, prietenului său, o prea mare îndatorare față de Schelling, apoi stilul său apodictic, imperativ, în contratimp cu principiul însuși al libertății, supraabundența răspunsurilor și insuficiența întîrziere asupra întrebărilor. Berdiaev nu e, pînă la urmă, decît „un filosof al culturii“, preocupat să ridice nivelul conștiinței umane către idealuri admirabile, dar străine încă de „irealizabilul“ credinței. Reticențele lui Șestov sînt previzibile. Și el, ca și Berdiaev, era iritat de *sclavia necesității* pe care a introdus-o în cultura europeană logica „ateniană“, preluată de scolastică și de idealismul german. Dar în timp ce Berdiaev opunea necesității o libertate definită ca regn al infinitei *posibilități*, Șestov, citînd abundent din *Cartea lui Iov* și din Kierkegaard, propune *imposibilul* ca soluție. Libertatea adevărată, cea creată de Dumnezeu și preluată de omul evlavios, e libertatea de a crede ceea ce nu e de crezut, libertatea de a accepta „scandalul“ transcenderii oricărei logici, după un model care nu mai e „atenian“, ci „ierusalemic“ (cf. L. Chestov, *Athènes et Jérusalem*, Vrin, Paris, 1938). În realitate, ideile celor doi filosofi sînt mai apropiate decît lasă să se înțeleagă Șestov. Căci a spune că, pentru Dumnezeu și pentru omul credincios, „nimic nu e cu neputință“ e totuna cu a defini libertatea ca „posibilitate infinită“. Doar că Berdiaev pune accentul pe libertatea omului și percepe oarecare tensiuni între această libertate și libertatea lui Dumnezeu (etica sa va fi tocmai analiza acestor tensiuni), iar

Șestov pune accentul pe libertatea lui Dumnezeu, pe care nici o instanță omenească, „general-omenească” sau supraomenească nu o poate limita. Cît despre „sursele” — neverificabile — ale afirmațiilor lui Berdiaev („De unde știe el despre libertatea increată?”) — nu ne rămîne decît să ne mirăm cît de „rațional”, cît de atașat bunului-simț se arată, dintr-o dată, împotriva propriei sale doctrine, Șestov însuși. Berdiaev ar fi știut să-i răspundă. I-ar fi spus că în teritoriul în care se mișcă el, acela al „gnozei” nepozitivistă, „sensul e întotdeauna prealabil căutării”, că nu există nimic care să premeargă logic intuiției filosofice, că filosofia *alege* și proclamă, lucrînd cu adevăruri *prime* și *ultime*, nu cu *intervalul* discursiv al „demonstrațiilor”. „Demonstrații — spune Berdiaev — nu faci decît adversarilor adevărului pe care îl iubești, nu prietenilor lui.” A iubi un adevăr — iată cheia stilisticii și a speculativității lui Berdiaev. Pentru el, „filosoful autentic este un om îndrăgostit”. El sondează „taina nupțială a cunoașterii” cu toată fervoarea subiectivității sale, riscînd mai curînd să fie excesiv și dogmatic, în numele unei opțiuni sincere, decît să cadă în rezonabilitatea domestică, filistină, a filosofiei „critice”, a cărei „obiectivitate” nu e decît un chip al indiferenței. „Sînt un liber cugetător credincios” — spune despre sine Berdiaev. E pariul unei încercări existențiale eroice: încercarea de a fi, în același timp, independent și angajat, în același timp lucid și îndrăgostit.

Andrei Pleșu



## Cronologie\*

**1874** Nikolai Alexandrovici Berdiaev se naște la 6/19 martie la Kiev, într-o familie aparținând aristocrației militare („Părinții mei făceau parte din elita lumii bune, nu pur și simplu din nobilime.“). Pe linie paternă, de cîteva generații Berdiaevii erau ofițeri de carieră, generali, cavaleri ai Ordinului „Sf. Gheorghe“. Bunica dinspre mamă, contesa Mathilde de Choiseul-Gouffier, era franțuzoaică și catolică. Așadar, mama lui Nikolai Berdiaev (prințesă Kudașeva pînă la căsătorie) era pe jumătate franțuzoaică („...n-a învățat niciodată să scrie corect rusește...“). Bunicul și străbunica dinspre tată se călugăriseră.

— Citește, la 14 ani, Kant (*Critica rațiunii pure*) și Hegel (*Fenomenologia spiritului*). De asemenea, Voltaire, Schopenhauer, Dostoievski.

— E elev al școlii de cadeți din Kiev și apoi student la Universitatea aceluiasi oraș, unde se împrietenește cu Leon Șestov. Se ocupă de științe naturale și drept.

**1894** Aproximare de marxism („... în anii '40 numai un idealist și un romantic puteau conta pe succes; în anii '60, numai un materialist și un realist; în anii '70, numai un «narodnik» care se jertfea pentru bunăstarea și eliberarea poporului, iar în anii '90 — numai un marxist“). Urmcează cîțiva ani de tinerețe „revoluționară“, în care face figură de lider. („Această componentă revoluționară este, înainte de toate, în cazul meu, de natură

---

\* Toate citatele din Berdiaev alese pentru a ilustra această cronologie sînt extrase din lucrarea sa *Cunoașterea de sine. Încercare de autobiografie filosofică*, scrisă în 1940, cu adaosuri din anii 1940–1947. Am folosit ediția germană (Darmstadt — Genf, 1953).

spirituală; e o formă de indignare a spiritului, adică a libertății și a inteligenței, împotriva aservirii față de lume și împotriva stupidității ei.“)

**1898** În urma unui miting de a cărui organizare nu e străin, Berdiaev e acuzat de complot, exmatriculat și arestat.

**1899** Îi apare un prim articol în revista germană *Die Neue Zeit* (editată de Kautsky): „F. A. Lange și filosofia critică în raporturile ei cu socialismul“.

— Lecturi din Nietzsche.

**1901** Deportat în nord, la Vologda, împreună cu mai mulți studenți social-democrați. Scrie și publică prima carte: *Subiectivism și individualism în filosofia socială. Studiu critic asupra lui N. A. Mihailovski* (ideologul „narodnicilor“). Cartea e — spune Berdiaev — „o încercare de sinteză între critica marxistă și filosofia idealistă a lui Kant și, în parte, a lui Fichte. Spre deosebire de alți marxiști, nu eram deloc hegelian“.

— Perioada „marxistă“ a lui Berdiaev se apropie de sfârșit. („Am rămas, pentru tot restul vieții, cu o anumită sensibilitate față de marxism ... Știu bine ce e marxismul, pentru că nu-l știu din afară, ci dinăuntru, și îmi provoacă chinuri.“)

**1903** — Se intensifică preocupările de filosofia religiei. Revine la Kiev. Se mută, apoi, la St. Petersburg. Aderă la „Uniunea pentru eliberare“, o mișcare cu activitate foarte intensă înainte de prima revoluție rusă.

— Călătorește în Germania și Elveția.

**1904** O întâlnește pe Lydia Trușeva, cu care se căsătorește.

— Colaborează la revista *Novii Puti* (*Calca nouă*), editată de cercul din jurul lui D. Merejkovski.

— Împreună cu S. Bulgakov fondează revista *Voprosi jizni* (*Probleme de viață*).

— Contacte esențiale cu Dmitri Merejkovski („... un scriitor rus care atinsese întru totul înălțimea culturii europene. A fost între primii care a introdus în literatura rusă motive nietzscheene.“ „În atmosfera salonului lui Merejkovski plutea ceva impersonal, un fel de magie nesănătoasă, asemănătoare,

probabil, cu aceea din cercurile sectante «...»; aceeași magie am întâlnit-o mai târziu la steineriști“), V. Rozanov („... unul din cei mai neobișnuți și mai originali oameni din câți mi-a fost dat să întâlnesc. Cu adevărat — un unicat. «...» Îl citeam cu entuziasm. Avea un dar literar uimitor, una din cele mai mari înzestrări ale prozei rusești «...». Întreaga sa viață era învăluită în senzualitate mistică“), Viaceslav Ivanov („... un om universal: poet, filolog riguros, specialist în religia greacă, gânditor, teolog și teosof, publicist cu preocupări politice «...». Știa să înalțe tot ce era viu împrejurul lui în sfera poeziei; categoriile etice nu i se puteau aplica decât cu mare efort. Era de toate: conservator și anarhist, naționalist și comunist, în Italia a devenit chiar fascist; era ortodox și catolic, ocultist și apărător al bisericii ortodoxe, mistic și savant pozitivist. Înzestrarea sa era fără de măsură.“), A. Belfi („... cea mai caracteristică figură a epocii“, reflectînd, rînd pe rînd, într-un iureș haotic, principalele curențe ale începutului de veac XX: spirit revoluționar — e fascinat de Kerenski — ocultism de tip steinerist, simbolism etc.).

**1907** Se instalează la Moscova, unde înființează o „Societate filosofico-religioasă“.

— Reunește într-un volum (*Sub specie aeternitatis*) articole „filosofice, sociale și literare“ din perioada 1900–1906.

— Studiază opera lui Vladimir Soloviov, cea mai puternică figură a filosofiei ruse din secolul al XIX-lea. Citește pe slavofili. Se ocupă de gândirea lui Homiakov (în care apare tema libertății ca esențială pentru creștinism).

— Publică volumul *Noua conștiință religioasă și societatea* („... o carte cu totul imperfectă, în care se exprimau tendințele mele spre anarhism religios“).

— Culegere de articole „asupra psihologiei sociale și religioase“ (*Criza spirituală a intelighenției*).

— Călătorie în Italia, în compania soției sale și a Evgheniei Rapp, cumnata sa, de care îl va lega o strînsă prietenie pînă la sfîrșitul vieții. Întîlnire decisivă cu arta Renașterii („un eșec, dar un eșec gigantic“).

— Începe să lucreze la *Sensul creației*.

**1911** Apare, la Moscova, *Filosofia libertății*.

- 1912** Apare, la aceeași editură moscovită, monografia *Alexei Stepanovici Homiakov*.  
— Lecturi patristice.
- 1913** Redactează un articol anticlerical (*Cei care sting Duhul*), calificat de Sf. Sinod drept „blasfemator”. Începutul războiului îl scapă de excomunicare.
- 1916** Apare *Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului* („Nu cred că această carte e cartea mea cea mai împlinită, dar e cea mai intuitivă; și în ea și-a găsit expresia, pentru întâia oară, ceea ce e original în gândirea mea filosofică.”).  
— Ia naștere, sub redacția lui Berdiaev, revista *Puti* (*Calea*).
- 1917** Revoluția din Octombrie. Din „Amintirile” Evgheniei Rapp: „În zilele lui octombrie, în timp ce Moscova era asediată de bolșevici, casa noastră se afla pe linia de tragere. Împușcăturile explodau sub ferestrele noastre. Nikolai Alexandrovici stătea liniștit în camera lui de lucru și scria un articol.” Berdiaev: „Am recunoscut imediat caracterul inevitabil pentru Rusia al traversării unei experiențe bolșevice. Era un episod din destinul interior al poporului rus, dialectica însăși a existenței sale.” „De la bun început am înțeles corect cretinismul moral al bolșevicilor.”
- 1918** Scrie *Filosofia inegalității*. Îi apare, la Moscova, o culegere de articole intitulată *Destinul Rusiei*.
- 1919** Inițiază și prezidează „Academia Liberă de Cultură Spirituală”, care va funcționa până în 1922 (anul exilării lui Berdiaev).
- 1920** Profesor de filosofie și istorie la Universitatea din Moscova.  
— Arestat și anchetat de serviciile de securitate sovietice (CEKA, ulterior GPU). Ultima dintre anchete are un caracter aparte. Anchetatorul era „un necunoscut în uniformă militară... Blond, cu barbișon firav, cu ochii cenușii, tulburi și melancolici; înfățișarea și felul lui de a se purta dovedeau politețe și o bună educație. M-a rugat să iau loc și mi-a spus: «Mă numesc Dzerjinski».” De față mai erau Kamenev și Menjinski. Berdiaev vorbește trei sferturi de oră despre

motivația religioasă, filosofică și morală a anticomunismului său. E ascultat cu atenție. Dzerjinski, al cărui nume stîmnea deja teroare în întreaga Rusie, face unele comentarii, pune cîteva întrebări și, în cele din urmă, spune: „Vă eliberez chiar acum, dar nu veți părăsi Moscova fără aprobare specială.“ Apoi, către Menjinski: „E târziu. La noi, la ora asta, e plin de bandiți. N-ar putea fi dus dl Berdiaev acasă cu mașina?“ Negăsindu-se o mașină disponibilă, prizonierul proaspăt eliberat e condus acasă, cu bagaje cu tot, pe o motocicletă. „V-a plăcut la noi?“ — îl întreabă, la plecare, directorul închisorii.

„Dzerjinski mi-a făcut impresia unui om de bună credință, absolut convins de ceea ce face. Cred că nu era rău și poate nici crud prin natura sa. Dar era fanatic. Lăsa impresia unui posedat. Ceva neliniștitor, straniu, se percepea în ființa lui «...» Cîndva, voise să devină călugăr catolic, dar își transeră întreaga credință fanatică asupra comunismului...“

**1922, septembrie** N. A. Berdiaev este exilat, din motive ideologice, împreună cu încă douăzeci și cinci de intelectuali (însoțiți de familii). Se stabilește la Berlin (1922–1924). Îi cunoaște pe Max Scheler și H. von Keyserling. Publică *Filosofia lui Dostoievski*, *Sensul istoriei* și *Filosofia inegalității*, scrise încă din Rusia.

— Întemeiază, la Berlin, o „Academic Rusă de Filosofie Religioasă“, replică, în exil, a celei de la Moscova. Inaugurează activitatea noii academii cu o conferință pe tema „Sensul religios al revoluției ruse“.

— Scrie *Un nou Ev Mediu*; cartea va avea (după publicarea ei la Paris, în 1927), un succes răsunător și îi va aduce notorietate europeană. Berdiaev va fi contrariat de acest succes. („Nu-mi place cînd, în străinătate, sînt privit în primul rînd ca autor al «noului Ev Mediu». Am scris cărți mai importante.“) E, totuși, prima dintre lucrările de filosofie a istoriei ale lui Berdiaev în care se exprimă acel sentiment „catastrofic“ al timpului, aît de caracteristic pentru gîndirea sa: ne aflăm la un sfîrșit de ciclu istoric (sfîrșitul Renașterii, adică al unei epoci care a pierdut toate achizițiile spirituale ale Evului Mediu) și



nu ne vom salva dacă nu vom ști să redeschidem „un nou Ev Mediu“, o „noapte“ fecundă, în care raționalismul renascentist să fie depășit.

**1924** N. A. Berdiaev părăsește Berlinul și se instalează la Clamart, lângă Paris. În anii care urmează, publică circa 25 de lucrări (vezi lista alăturată). Ține nenumărate conferințe (Franța, Anglia, Germania, Austria, Elveția, Olanda, Belgia, Ungaria, Cehoslovacia, Polonia, Letonia, Estonia), participă la întâlnirile grupului „Esprit“ (Emmanuel Monnier, Gabriel Marcel), la decadele de la Pontigny (împreună cu A. Gide, M. Buber, B. Groethuysen, Roger Martin du Gard, A. Maurois, J. Wahl, A. Koyré, L. Brunschvicg etc.) și găzduiește, la Clamart, întâlniri regulate, cu discuții pe teme de teologie și mistică, ale unor importanți gânditori și scriitori francezi și străini: Jacques și Raissa Maritain, Abatele Laberthonnière, Stanislas Fumet, Charles du Bos, Masson-Oursel, E. Dermenghem, E. Gilson, L. Massignon, Maurice de Gondillac, L. Șestov, Senghor ș.a.

**1926–1940** Apare, sub redacția sa, revista *Puti* (*Calea*).

**1942** Suportă o grea intervenție chirurgicală.

**1944** Ține, la „Uniunea patrioților ruși“, o conferință pe tema „Ideea rusă și Ideea germană“ („cea mai apreciată din toate conferințele mele“).

**1945** Moare soția sa Lydia.

— Apar *Les Cahiers de la Nouvelle Époque* (comitet de lectură: N. Berdiaev, M.–M. Davy, Jacques Madaule ș.a.).

**1947** Universitatea din Cambridge îi conferă titlul de „Doctor în teologie *honoris causa*“.

**1948, 24 martie** N. A. Berdiaev moare subit, la masa de lucru. Tocmai împlinise 74 de ani. Cumnata sa, Evghenia Rapp (care, din 1917, locuia împreună cu cuplul Berdiaev) dăruiește manuscrisele originale, în rusă, ale lucrărilor sale Muzeului Literaturii (Casa Pușkin) din St. Petersburg.

A.P.

# Bibliografie

## I

### LISTA PRINCIPALELOR LUCRĂRI ALE LUI NIKOLAI BERDIAEV\*

**Sensul creației. Încercare de îndreptățire a omului** (Tübingen, 1927; Paris, 1955). Scrisă în Rusia, între 1910–1913.

**Un nou Ev Mediu** (Paris, 1927). Scrisă în anii berlinezi.

**Marxismul și religia** (Paris, 1931).

**Creștinismul și lupta de clasă** (Paris, 1932).

**Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină** (Tübingen, 1930; Paris, 1933).

**Omul și mașina** (Paris, 1934).

**Creștinism și realitate socială** (Paris, 1934).

**Bul și lumea obiectelor. O încercare de filosofie a singurătății și comuniunii** (Paris, f.a. [1934]; Tübingen, f.a. [1952]).

**Despre menirea omului. Încercare de etică paradoxală** (Paris, 1935; Bern-Leipzig, 1935).

**Cinci meditații asupra existenței** (Paris, 1936).

**Destinul omului în lumea de azi. Pentru o mai bună înțelegere a timpului nostru** (Paris, 1936).

**Konstantin Leontiev** (Paris, 1938).

---

Pentru o listă exhaustivă cf. Nicolas Berdiaev, *Bibliographie*, Paris, Institut d'Études Slaves, 1978 (include și principalele traduceri în peste 12 limbi). Alot dăm titlul lucrărilor în românește, păstrînd, pe cît ne-a fost posibil, ordinea cronologică a publicării lor în Franța și, eventual, în Germania. (Ordinea scrierii nu coincide, în genere, cu ordinea apariției.) Am lăsat deoparte articolele (cu o excepție: cele două texte despre Böhme). Am lăsat, de asemenea, deoparte lucrările anterioare exilului (cele mai importante fiind menționate în cronologie), cu excepția acelor care n-au putut apărea în Rusia.

- Originea și sensul comunismului rus* (Luzern, 1937; Paris, 1938).
- Spirit și realitate. Fundamentele spiritualității teandrice* (Paris, 1943; Lüneburg, 1949).
- Despre sclavia și libertatea omului. Încercare de filosofie personalistă* (Paris, 1946).
- Spiritul lui Dostoievski* (Paris, 1946). Scrisă în Rusia.
- „Două studii despre Jakob Böhme“, în primul volum al ediției franceze a lucrării *Mysterium Magnum* de J. Böhme (Paris, 1946).
- O încercare de metafizică eshatologică. Creație și obiectivare* (Paris, 1946).
- Ideea rusă. Principalele probleme ale gândirii rusești în secolul al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea* (Paris, 1946).
- Dialectica existențială a divinului și omenescului* (Paris, 1947; München, 1951).
- În pragul unei noi epoci* (Paris, 1947).
- Sensul istoriei* (Paris, 1948; Tübingen, 1950). Scrisă în Rusia.
- Cunoașterea de sine. Încercare de autobiografie filosofică* (Paris, 1949; Darmstadt-Genf, 1953).
- Despre spiritul burghez* (Paris, 1949-1950).
- Împărăția Spiritului și împărăția Cezarului* (Paris, 1951; Darmstadt-Genf, 1952).
- Adevăr și revelație* (Paris, 1954).
- Filosofia inegalității* (Lausanne, 1980). Scrisă în Rusia.

## II

## LUCRĂRI DESPRE BERDIAEV

- \*\*\* *Colloque Berdiaev* (organisé par l'Association Nicolas Berdiaev et le Laboratoire de Slavistique de l'Institut d'Études Slaves, Sorbonne, 12 avril 1975), Paris, Institut d'Études Slaves, 1978 (cu contribuții de Pierre Pascal, Olivier Clément, Henry Corbin, Jean-Claude Marcadé și M.-M. Davy).
- ALLEN, E.L., *Freedom in God. A Guide to the Thought of Nicolas Berdiaev*, New York, Philosophical Library, 1951.
- CALIAN, C.S., *The Significance of Eschatology in the Thought of Nicolas Berdiaev*, Leiden (Leiden), 1965.
- CATALFAMO, G.B., *Il metafisico della libertà*. Messina, Ed. Ferrara, 1953.

- CLARKE**, Oliver Fielding, *Introduction to Berdyaev*, London, Geoffrey Blas, 1950.
- LAVY**, Marie-Madeleine, *Nicolas Berdiaev. L'Homme du huitième jour*, Paris, Flammarion, 1964.
- BENNERT**, Eberhard, *Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur: eine Einführung in die Geschichtsphilosophie Berdjaews*, Leipzig, 1928.
- DEVČIC**, Ivan, *Der Personalismus bei Nicolaj A. Berdjajew. Versuch einer Philosophie des Konkreten*, Roma. Vatican, 1981.
- KAITH**, R.P. Jérôme, *Nicolas Berdiaev, philosophe de la liberté* (thèse, 1951), Beyrouth, 1968.
- HAVER**, George, *Nicolas Berdiaev*, Plymouth, 1950.
- LIEN-CAIN**, Lucienne, *Berdiaev en Russie*, Paris, 1962.
- REMSE**, R., *Nikolai Berdjaevs metaphysische Grundlegung der Geschichtsphilosophie*, Diss., Wien, 1943.
- LAMPERT**, E., *Modern Christian Revolutionaries. Nicolas Berdiaev and the Middle Ages*, London, Clarke, 1945.
- LOWRIE**, D.A., *Rebellious Prophet. A Life of Nicolas Berdiaev*, New York, Harper, 1960.
- MacMANUS**, David, L., *L'Idée théandrique dans une philosophie existentielle: Soloviev et Berdiaev*, thèse, 1953.
- MARKOVIČ**, Marko, *La Philosophie de l'Inégalité et les idées politiques de Nicolas Berdiaev*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1978.
- PORRET**, Eugène, *La philosophie chrétienne en Russie. Nicolas Berdiaev*, Neuchâtel, 1944.
- PORRET**, Eugène, *Berdiaeff, prophète des temps nouveaux*, Neuchâtel-Paris, 1951.
- RÖSSLER**, Roman, *Das Weltbild Nikolai Berdjaews. Existenz und Objektivation*, Göttingen, Bandenhoeck Ruprecht, 1956.
- SCHULTZE**, Bernhard, *Die Schau der Kirche bei Nicolas Berdiaev*, Roma, Orientalia, 1950.
- HAVER**, G., *Nicolas Berdyaev*, London, 1950.
- SEGUNDO**, Jean-Louis, *Berdiaev. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris, Aubier, 1963.
- SPINKA**, Matthew, *Nicolas Berdyaev, Captive of Freedom*. Philadelphia, Westminster Press, 1949.
- STOPIE**, S., *Nicolas Berdiaev. Idé och debatt*, Stockholm, Bonnier, 1946.

ȘESTOV, Leon, *Nicolas Berdiaev*. „La gnose et la philosophie existentielle“, în Léon Chestov, *Spéculation et révélation, L'Âge d'Homme*, 1981, pp. 179–200 (articolul a apărut întâi în limba rusă, în „*Sovremennîe zapiski*“, Nr. LXVII (1938), pp. 196–229).

VALLON, M.A., *Apostle of Freedom. Life and Teachings of Nicolas Berdiaev*, New York, Philosophical Library, 1960.

ZELINSKI, Bodo, *Schönheit und Schöpfung. Ein Versuch über die Kunstphilosophie Nikolaj Berdjajevs*, în „*Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*“, Band 17/1 (1972), pp. 5–11.

A.P.

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,  
Werd ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.“

ANGELUS SILESIVS\*



## Cuvînt înainte

Spiritul uman este încătușat. Această încătușare o numesc „lume“, dat universal, necesitate. „Astă lume“ nu este cosmosul, ea este o stare necosmică de dezbinare și adversitate, este atomizarea și dezagregarea monadelor vii ale ierarhiei cosmice. Iar adevărata cale este calea eliberării spirituale de „lume“, a eliberării spiritului uman de cătușele necesității. Adevărata cale nu este deplasarea spre stînga sau spre dreapta pe suprafața „lumii“, ci mișcarea în sus sau în adîncime pe o linie extramundănă, mișcarea în spirit, iar nu în lume. Libertatea față de reacțiile la „lume“ și față de adaptările oportuniste la „lume“ este marea cucerire a spiritului. Este calea celor mai înalte contemplări spirituale, a reculegerii și concentrării spirituale. Cosmosul este cu adevărat realul, existența autentică, dar „lumea“ este fantomatică, datul universal și necesitatea universală sînt fantomatice. Această „lume“ fantomatică este progenitura păcatului nostru. Părinții bisericii identificau „lumea“ cu patimile rele. Încătușarea spiritului uman în „lume“ este vina, păcatul, căderea lui. Eliberarea de „lume“ este tocmai eliberarea de păcat, răscumpărarea culpei, înălțarea spiritului căzut. Nu sîntem ai „lumii“ și nu trebuie să iubim „lumea“ și ceea ce se află în „lume“. Dar însăși învățătura despre păcat a degenerat în robie față de necesitatea fantomatică. Se spune: ești o ființă păcătoasă, decăzută și de aceea să nu cutezi să pășești pe calea eliberării spiritului de „lume“, pe calea vieții creatoare a spiritului, ci să porți povara ascultării față de consecințele păcatului. Și spiritul uman rămîne înlănțuit într-un cerc fără de ieșire. Căci păcatul original este tocmai robia, nelibertatea spiritului, supunerea față de diabolica necesitate, neputința de a te defini ca un creator liber, pierderea de sine prin afirmarea de sine în necesitatea „lumii“, iar nu în libertatea Domnului. Calea



eliberării de „lume“ în vederea creației noi lumii este tocmai calea eliberării de păcat, a biruirii răului, acumularea forțelor spiritului pentru o viață îndumnezeită. Robia față de „lume“, necesitate și dat nu este doar nelibertate, ci și legiferarea și întărirea unei stări de ne iubire, dezbinare, noncosmicitate a lumii. Libertatea înseamnă iubire. Robia — dușmănie. Ieșirea din robie spre libertate, din dușmănia „lumii“ către iubirea cosmică este calea biruinței asupra păcatului, asupra naturii inferioare. Și nu se poate interzice această cale pe motiv că natura umană e păcătoasă și cufundată în sferele inferioare. E o imensă minciună și o teribilă greșeală a judecății religioase și morale a părăsi omul pe tărîmurile joase ale acestei „lumi“ în numele supunerii față de consecințele păcatului. Pe terenul acestei conștiințe crește rușinoasa indiferență față de bine și rău, refuzul unei bărbătești rezistențe în fața răului. Cufundarea opri-mată în propria condiție păcătoasă generează gânduri ambigue — veșnicele temeri de amestecul între Dumnezeu și diavol, Hristos și antihrist. Această decadentă a sufletului „la bine și la rău infam indiferent“, ajunge în zilele noastre pînă la o beție mistică a pasi-vității și supunerii, pînă la jocul de-a gîndurile ambigue. Sufletului decadent îi place să cocheteze cu Lucifer, îi place să nu știe cărui Dumnezeu i se închină, îi place să resimtă teamă, să se simtă peste tot încolțit de primejdii. Această decadentă, vlăguire, divizare a spiritului este un rezultat indirect al învățaturii creștine despre smerenie și supunere, este pervertirea acestei învățături. Divizării decadente a gîndurilor și indiferenței vlăguite față de bine și rău trebuie să i se contrapună cu hotărîre bărbătească eliberare a spiri-tului și pornirea sa creatoare. Dar acest lucru cere o concentrată decizie de a te elibera de stratificările false, fantomatice ale culturii și de drojdia ei — de această rafinată înrobire față de „lume“.

Actul creator este întotdeauna eliberare și depășire. Se află în el o trăire a forței. Dezvăluirea propriului act creator nu este strigăt de durere, de suferință pasivă, nu este efuziune lirică. Groaza, durerea, slăbiciunea, pieirea trebuie învinse prin creație. Creația este prin esența ei soluție, ieșire, victorie. Sacrificiul creației nu este pieire și groază. Sacrificiul însuși este activ, iar nu pasiv. Tragedia perso-nală, criza, soarta sînt trăite ca tragedie, criză, soartă universale. Aici este calea. Grija exclusivă pentru propria mîntuire și teama de pieirea personală sînt oribil de egoiste. Cufundarea exclusivă în criza creației proprii și teama de propria neputință sînt oribil de

vanitoase. Cufundarea egoistă și vanitoasă în sine înseamnă o maladivă ruptură între om și lume. Adus pe lume de Creator genial (nu neapărat geniu), omul trebuie să descopere în sine însuși genialitatea prin activitate creatoare, să înfrîngă în sine tot ce este personal-egoist și personal-vanitos, orice teamă de pieire personală, orice tentație de raportare la alții. Natura umană în întemeierea ei originară prin Omul Absolut-Hristos a devenit deja natura Noului Adam și s-a reunit cu natura divină — ea nu mai are dreptul să se simtă ruptă și însingurată. Starea de deprimare singularizată este prin ea însăși un păcat împotriva vocației divine a omului, împotriva chemării divine, nevoii divine de om. Doar cel care trăiește în sine tot universalul și totul ca universal, doar cel care a învins în sine înclinația egoistă către salvarea de sine și reflecția vanitoasă asupra propriilor forțe, doar cel care s-a eliberat de sinele său separat și izolat are forța de a fi creator și persoană. Doar eliberarea omului de sine îl aduce la sine. Calea creației este calea sacrificiului și suferinței, dar ea este întotdeauna eliberare de orice sentiment de deprimare. Căci suferința sacrificială a creației nu este niciodată deprimare. Orice deprimare este ruptură a omului de lumea autentică, pierdere a microcosmicității, înrobire față de „lume“, înrobire față de dat și necesitate. Natura oricărui pesimism și scepticism este egoistă și vanitoasă. Îndoiala față de forța creatoare a omului este întotdeauna o reflecție vanitoasă și o maladivă exacerbare a eului. Smerenia și modestia pline de îndoială, acolo unde sînt necesare temerara încredere și hotărîre, constituie întotdeauna vanitate metafizică mascată, ezitare reflexivă și singularizare egoistă, născute din teamă și groază. Vin vremuri în viața omenirii cînd ea trebuie să se ajute pe sine, înțelegînd că absența unui ajutor transcendent nu este neputință, căci omul va găsi în sine însuși un nesfîrșit ajutor immanent dacă va îndrăzni să dezvăluie în sine, prin actul creator, toate forțele lui Dumnezeu și ale lumii, ale lumii autentice, libere de „lumea“ fantomatică. E prea răspîndită în zilele noastre o nedemnă și vlăguitoare batjocorire de sine — reversul unei tot atît de nedemne și vlăguitoare preamăriri de sine. Noi nu sîntem oameni adevărați, le place să spună unora, oameni adevărați erau cei de odinioară. Oamenii de odinioară cutezau să vorbească despre religie. Noi nu cutezăm. Este, aceasta, o conștiință de sine fantomatică a unor oameni pe care „lumea“ i-a pulverizat, care au rătăcit sîmburele personalității lor. Robia lor față de „lume“ înseamnă

cufundare în sine. Cufundarea lor în sine este pierderea sinelui. Libertatea față de „lume“ înseamnă uniunea cu lumea autentică — cosmosul. Ieșirea din sine înseamnă regăsire de sine, regăsire a sîmburelui propriu. Iar noi putem și trebuie să ne simțim oameni adevărați, cu un sîmbure al personalității, cu o voință religioasă substanțială, și nu fantomatică.

Nu în întineric ne înălțăm pe scara cunoașterii. Cunoașterea științifică suie pe o scară întunecată și luminează progresiv fiecare treaptă. Ea nu știe ce o așteaptă la capătul scării, în ea nu există lumină solară, sens, Logos care să lumineze de sus calea. Dar într-o autentică gnose superioară există o revelare originară a sensului, există lumină solară, căzînd de sus pe scara cunoașterii. Gnosea este originară dotare cu sens, ea deține caracterul bărbătesc-activ al Logosului. Sufletul contemporan mai suferă încă de teama de lumină. El a orbecăit prin coridoarele întunecate ale științei neluminate și a ajuns la mistica neluminată. Sufletul n-a ajuns încă la conștiința solară. Renașterea mistică se resimte pe sine ca pătrundere într-o epocă nocturnă. Epoca nocturnă este feminină, și nu bărbătească, în ea nu există solaritate. Dar într-un sens mai adînc întreaga istorie recentă, cu raționalismul ei, cu pozitivismul ei, cu scientismul ei a fost o epocă nocturnă, și nu diurnă — în ea soarele lumii s-a întunecat, lumina superioară s-a stins, întreaga luminare a fost artificială și nesigură. Ne aflăm în fața unor noi zori, unui răsărit de soare. Trebuie din nou recunoscută valoarea intrinsecă a gândirii (în Logos) ca energie umană purtătoare de lumină, ca act creator în existență. Reacția față de raționalism a căpătat forma dușmăniei față de gândire și verb. Dar trebuie să ne eliberăm de reacție și în libertatea spiritului, în transtemporală afirmare a gândului și verbului, să realizăm sensul. Conștiința noastră este, prin esența ei, un fenomen tranzitoriu și de graniță. Dar la granița noii lumi se naște lumina, dobîndește sens lumea pe cale de dispariție. Abia acum sîntem capabili să înțelegem deplin ceea ce a fost, în lumina a ceea ce va fi. Și noi știm că trecutul va fi cu adevărat abia în viitor.

Știu că pot fi învinuit de o radicală contradicție, care sfîșie întreaga mea simțire și întreaga mea conștiință a lumii. Voi fi învinuit de coexistența contradictorie a unui dualism religios extrem cu un monism religios extrem. Anticipez aceste atacuri. Profesez

un dualism aproape maniheist. Fie. „Lumea“ este răul, e fără Dumnezeu și nu de Dumnezeu creată. „Lumea“ trebuie părăsită, ea trebuie depășită pînă la capăt, ea trebuie să ardă, ea aparține naturii lui Ahriman. Libertatea față de „lume“ — iată patosul cărții mele. Există un principiu obiectiv al răului împotriva căruia trebuie purtat un război eroic. Necesitatea universală, datul universal sînt ale lui Ahriman. Li se opune libertatea în spirit, viața în iubire divină, viața în Plerom. Și tot eu profesez un monism aproape panteist. Lumea este divină prin natura ei. Omul este divin prin natura sa. Procesul universal este o autorevelare a Dumnezeirii, el se produce în interiorul Dumnezeirii. Dumnezeu este immanent omului și lumii. Lumea și omul sînt imanente lui Dumnezeu. Tot ce se săvîrșește cu omul se săvîrșește cu Dumnezeu. Nu există dualism al naturii divine și extradivine, totală transcendență a lui Dumnezeu față de lume și om. Această antinomie a dualismului și monismului este în mine pînă la capăt conștientă și o accept ca fiind de nedepășit în conștiință și inevitabilă în viața religioasă. Conștiința religioasă este prin esență antinomică. În conștiință nu există ieșire din veșnica antinomie a transcendentului și imanentului, dualismului și monismului. Antinomia se anulează nu în conștiință, nu în rațiune, ci în chiar viața religioasă, în profunzimea vieții religioase înseși. Experiența religioasă este cea în care este trăită exhaustiv lumea ca total extradivină și ca total divină, este trăit exhaustiv răul ca desprindere de sensul divin și ca avînd un sens immanent în procesul devenirii universale. Gnosa mistică a dat întotdeauna soluții antinomice problemei răului, dintotdeauna monismul a coexistat în ea tainic cu dualismul. Pentru cel mai mare între mistici, Jacob Böhme, răul este în Dumnezeu și răul înseamnă îndepărtare de Dumnezeu, în Dumnezeu se află izvorul întunecat și Dumnezeu nu este răspunzător pentru rău. Aproape toți misticii propovăduiesc conștiința depășirii imanente a răului. Punctul de vedere transcendent este întotdeauna penultimul, și nu ultimul. Iar trăirea păcatului este periferică și exoterică în viața religioasă. Mai adîncă, mai ezoterică este trăirea fragmentării interne în viața divină, trăirea părăsirii divinului și opoziției față de divin” ca drum sacrificial spre înălțare. În experiența religioasă este inevitabilă trecerea printr-o relație transcendentă cu Dumnezeu și o relație transcendentă cu răul. Dar la fel de inevitabil este să ajungi, în experiența religioasă, la adevărul immanent, la trăirea pînă la limita ultimă, în immanent, a lui Dumnezeu

și a lumii. Și orice experiență mistică, la limita ei, elimină orice opoziție între immanent și transcendent. În viața religioasă nu există dat obiectiv și obiectualitate obiectivă. Orice obiectivare, ex-punere a lui Dumnezeu, a lui Hristos, a tainei, nu e decît o proiecție relativă și convențională pe suprafață, un fenomen cultural-istoric. E frapant acest paradox al vieții religioase: extremul transcendentism generează adaptarea oportunistă, compromisurile cu răul „lumii“, imanentismul matur generează voința de ieșire radicală către viața divină a spiritului, către radicala depășire a „lumii“. Imanentismul matur eliberează de copleșitoarea apăsare a răului „lumii“. „Aastă lume“ înseamnă înrobire față de rău, cădere din viața divină, „lumea“ trebuie înfrîntă. Dar „astă lume“ nu este decît unul din momentele procesului interior divin al creației cosmosului, al mișcării în Treimea Dumnezeiască, al nașterii în Dumnezeu a omului. Această antinomie este dată în trăirea religioasă. Și doar o conștiință infantil-inatură, neînțeleaptă, speriată, se teme de această antinomie, i se tot năzare în teza immanent-monistă a antinomiei o idealizare și o justificare a răului. Dar această teză poate coexista cu o atitudine nemiloasă față de rău, față de „astă lume“, față de robie și degenerare. Absolutul se afirmă în profunzimea vieții spirituale și nu în lumea exterioară relativă, căci la nimic de ordin absolut nu îi este aplicabil. Eroica luptă împotriva răului lumii se naște în această conștiință eliberatoare a imanentismului pentru care Dumnezeu este immanent spiritului uman, iar „lumea“ îi este transcendentă. Se poate ivi cu ușurință dorința de a interpreta o astfel de filosofie religioasă drept acosmism. „Lumea“ este fantomatică, inautentică pentru conștiința mea. Dar „lumea“, pentru conștiința mea, nu este cosmică, ea este o stare necosmică, acosmică a spiritului. Lumea cosmică, autentică este biruirea „lumii“, libertatea față de „lume“, victoria asupra „lumii“. Conștiința mea este primitoare și față de o altă antinomie — cea a „Unului“ și „multiplului“. Spre deosebire de orice mistică a Unului (India, Plotin, Eckhart), eu profesez un monopluralism, adică accept, metafizic și mistic, nu doar Unul, ci și pluralitatea substanțială, dezvăluirea în Dumnezeu Unul a nepieritoarei multiplicități cosmice, a multitudinii individualităților veșnice. Multiplicitatea cosmică este revelația îmbogățitoare a Domnului, dezvoltarea lui. Această conștiință duce la personalismul metafizic și mistic, la revelarea „eului“.

Aceste cuvinte introductive vor preîntîmpina, poate, o neînțelegere din cale afară de grosieră și unele învinuiri prea elementare. Afirm în mod conștient antinomia și vreau să o depășesc în și prin trăire și nu să o înlătur logic și rațional. De aceea, fiind monist și imanentist în profunzimile ultime ale experienței mistice, fiind încredințat de caracterul divin al lumii, de divinitatea interioară a procesului universal, de caracterul ceresc a tot ce este pămîntesc, de divinitatea persoanei umane, afirm, pe acest drum, sciziunea, dualismul libertății și necesității, dualismul între Dumnezeu, viața divină și „lume“, dat universal, între bine și rău, transcendent și immanent. Un atare dualism radical, revoluționar, neîmpăcat, duce la monismul ultim al vieții divine, la divinitatea omului. În asta se află întreaga taină a creștinismului. Prin dualism eroic, prin contrapunerea divinului și „lumescului“ pătrunde omul în monismul vieții divine. Totul în lume trebuie immanent înălțat pe cruce. Astfel se împlinește dezvoltarea divină, creațiunea divină. Întreg exteriorul devine interior. Și întreaga „lume“ este calea mea. Trebuie să rupem cu acel semitism bisericesc care a fost expresia imaturității creștinismului. Transcendentalismul semitic veterotestamentar a devenit acum ucigător pentru viața religioasă, el a degenerat într-o antrepriză polițienească îndreptată împotriva evoluției în experiența spirituală, el hrănește intoleranța și condamnarea aproapelui, alimentează dezvoltarea unor sentimente anticreștine. Am ajuns să înțelegem, să știm cît de relativă este orice transcriere ontologică a momentelor experienței religioase și mistice. Absolutizarea momentelor dinamice ale experienței spirituale în ontologia și metafizica creștine poate deveni marele neadevăr al staticii, răsculate împotriva veșnicului adevăr al dinamicii vieții spirituale absolute. Transcrierea dinamică a experienței religioase trebuie să precumpănească asupra transcrierii statice a ontologiei religioase. Transcendentalismul este un moment inevitabil al experienței religioase, dar el nu este adevărul absolut al ontologiei. Taina ultimă a omului este nașterea lui Dumnezeu în om. Taina ultimă a lui Dumnezeu — nașterea omului în Dumnezeu. Și această taină este o taină unică. Căci nu numai omul are nevoie de Dumnezeu, ci și Dumnezeu are nevoie de om. În asta este taina lui Hristos — Dumnezeu-Om.

În izvorul vital al acestei cărți și al acestei filosofii religioase este conținută o cu totul excepțională, regească simțire a omului, conștientizarea religioasă a lui Antropos ca Persoană divină. Pîna

acum religia, mistica și filosofia au fost în așa măsură neumane și inumane, încât duceau, cu inevitabilitate immanentă, către un pozitivism ateu. Au existat în mistica germană tainice vlăstare ale unei excepționale conștiințe a omului, ale nevoii lui Dumnezeu de om — ale antropogoniei ca o continuare a teogoniei. Aceste adâncimi se întrevăd la Paracelsus, la Jacob Böhme, la Angelus Silesius. Și eu simt cu ei o legătură vie, văd un sprijin în incipientele lor revelații. S-au scris multe îndreptări ale lui Dumnezeu, teodiceii. Dar vine vremea să scriem o *îndreptățire a omului* — o *antropodicee*. Poate că antropodiceea este unicul drum către teodicee, unicul drum care să nu fi fost secătuit, epuizat. Cartea mea este tocmai o încercare de antropodicee prin creație. În lume se descompune și se încheie religia stirpei, religie materială. Tot ce este material-genetic, vetero-organic, are un sfârșit futurist-tehnic, mecanic. Este pe cale să se nască religia omului. Stirpea umană se convertește în umanitate. Este o trecere din planul material în alt plan al existenței. În această criză a stirpei și a materiei și în definitiva naștere a omului și a vieții spiritului se află esența epocii noastre. Întreaga orientare a vieții trebuie să treacă în interior. Totul trebuie realizat ca taină a spiritului, ca etape ale lui în veșnicia căii ce se împlinește. Tot ce este exterior, obiectual, material nu este decât simbolizarea a ceea ce se petrece în adâncul spiritului, în Om.

*Moscova, 1914, februarie*

## Capitolul I

# FILOSOFIA CA ACT CREATOR

Visul noii filosofii este de a deveni științifică sau cvasiștiințifică. Nici unul dintre filosofii oficiali nu se îndoiește cu seriozitate de corectitudinea și legitimitatea acestei aspirații de a transforma cu orice preț filosofia într-o disciplină științifică. În această privință părerile pozitivistilor și metafizicienilor, ale materialistilor și criticiștilor sînt convergente. Kant și Hegel, Comte și Spencer, Cohen și Rickert, Wundt și Avenarius — toți doresc ca filosofia să fie o disciplină științifică sau cvasiștiințifică. Filosofia invidiază permanent știința. Știința este un obiect mereu rîvnit de filosofi. Filosofii nu îndrăznesc să fie ei înșiși, ei vor să se asemene în toate privințele cu oamenii de știință, să-i imite în toate privințele. Filosofii cred în știință mai mult decît în filosofie, se îndoiesc de ei înșiși și de operelor și transformă această îndoială în principiu. Filosofii cred în cunoaștere doar pentru că există faptul științei: prin analogie cu știința ei sînt gata să creadă și în cunoașterea filosofică. Această afirmație se poate face nu numai în legătură cu pozitivistii și criticiștii, ea este întru totul aplicabilă și unei bune părți a metafizicienilor vremurilor noi. Metafizica dorește și ea să devină știință, să se asemene în toate privințele cu știința, deși acest lucru nu-i prea izbuteste. Eliberarea definitivă a filosofiei de orice dependență este înțeleasă de filosofii contemporani ca transformarea definitivă a filosofiei într-o știință specială. Conștiința contemporană este posedată de ideea filosofiei „științifice”, ea este hipnotizată de obsedanta idee a „caracterului științific”.<sup>1</sup> Dar nu e nimic esențialmente nou în asta: nu e vorba decît de o expresie modernizată a vechii idei scolastice. Filosofia metafizică dorea și ea, în felul ei, să fie științifică și pentru epoca ei chiar părea, și convențional era, științifică. Descartes și Leibniz sînt filosofi nu mai puțin științifici decît Cohen și Husserl.



Cînd naivul apologet al caracterului științific Haeckel a dorit să creeze un monism științific, el și-a luat drept model metafizica venerabilului Spinoza. Metoda geometrică a lui Spinoza reprezenta o tendință către caracter științific în filosofie în aceeași măsură cu metoda transcendențială a lui Kant. Filosofia scolastică medievală era și ea în întregime pătrunsă de o atotcuprinzătoare aspirație de a transforma într-o disciplină formală cu caracter cvasiștiințific nu numai filosofia, dar și teologia. Conștiința științifică a Evului Mediu era, în ea însăși, foarte diferită de cea modernă, dar scolastica se adapta la spiritul științific al epocii sale. Nu degeaba stăpînitorul gîndurilor era Aristotel, cel mai „științific” dintre filosofi antichității. Toma d’Aquino este în aceeași măsură un filosof „științific” ca și Cohen, dar fiecare este științific pentru vremea sa, după criteriile „științifice” ale epocii sale. Filosofia științifică a lui Cohen este o moștenire directă a filosofiei scolastice. Neokantianismul este o neoscolastică, dar una care a conferit problemei cunoașterii o acuitate tragică. Pentru Toma d’Aquino metafizica era o disciplină riguroasă a existentului și principiilor existentului.<sup>2</sup> Ea era o știință pur rațională, construcția ei era strict logică. Toma d’Aquino nu cunoștea îndoielile critice ale noii filosofii, știința lui era dogmatică. Știința lui Toma d’Aquino domina și teologia, ca și întreaga viață. Filosofia era servitoarea teologiei — acest lucru poate fi înțeles și în sensul că filosofia conferea teologiei un caracter științific, cvasiștiințific. După toate îndoielile critice ale noii filosofii, la Cohen gnoseologia se transformă într-un gen nou de metafizică, știința cu privire la categorii se transformă în știință a existenței și principiilor ei, cum s-a mai întîmplat, deja, la Hegel.<sup>3</sup> Această filosofie științifică pretinde, la fel cum pretindea cea scolastică, să domine viața. Principiul scolastic este tocmai principiul dominației caracterului școlăresc, științific, al raționalității cvasiștiințifice asupra filosofiei și întregii culturi a epocii. Conținutul raționalității cvasiștiințifice se schimbă, dar principiul ei rămîne același. Aristotel, Toma d’Aquino, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Spencer, Avenarius, Cohen, Husserl — toți acești filosofi atît de diferiți transformă filosofia într-o scolastică cvasiștiințifică. Dorința filosofiei de a fi știința universală a epocii sale este întotdeauna scolastică. Conștiința filosofică este veșnic tulburată și învăluită de falsă, fantomatică aspirație către caracter științific, către idealurile și criteriile unui domeniu străin filosofiei, de această înrobire multiseculară a filosofiei față de un stăpîn străin.

*Filosofia nu este în nici un sens știință și ea nu trebuie să fie în nici un sens științifică.* E aproape de neînțeles de ce s-a născut în filosofie năzuința de a se asemana cu știința, de a deveni științifică. Nu trebuie să fie științifice arta, morala, religia. De ce să trebuiască filosofia să fie științifică? S-ar părea că e atât de clar că nimic pe lume nu trebuie să fie științific în afară de știința însăși. Caracterul științific este o proprietate exclusivă a științei și constituie un criteriu doar pentru ea. S-ar părea că e atât de clar că filosofia trebuie să fie filosofică, exclusiv filosofică, iar nu științifică, la fel cum morala trebuie să fie morală, religia religioasă, iar arta artistică. Primordială este filosofia, rădăcinile ei sînt mai vechi decît ale științei, ea este mai aproape de Sofia; ea exista deja cînd știința nu exista încă, ea a generat din sine știința. Și totul se termină cu așteptarea ca știința să genereze din sine filosofia. Acea diferențiere care a produs știința din filosofie trebuie să bucure filosofia ca o eliberare a sferei ei originale. Dar această diferențiere a dus concomitent la aservirea filosofiei. Dacă admitem că filosofia este o știință specială în rînd cu alte științe (știința despre principiile cunoașterii sau știința despre principiile existenței, de pildă), se pune astfel definitiv capăt filosofiei ca sferă originală a vieții spirituale. Nu se va mai putea vorbi despre filosofie alături de știință, artă, morală ș.a.m.d. Va trebui să vorbim despre filosofie alături de alte științe, de matematică, fizică, chimie, fiziologie ș.a.m.d. Dar filosofia este un domeniu de sine stătător al culturii și nu un domeniu de sine stătător al științei. La filosofi predomină aspirația de a face ca filosofia să fie nu atât știință, cît științifică. Dar ce înseamnă „caracter științific“?



Nimeni nu se îndoiește în mod serios de valoarea științei. Știința este un fapt indubitabil, necesar omului. Ne putem însă îndoii de valoarea și necesitatea caracterului științific. Știință și caracter științific sînt două lucruri foarte diferite. Caracter științific înseamnă extinderea criteriilor științei asupra altor domenii ale vieții spirituale, străine de știință. Caracterul științific se sprijină pe convingerea că știința este criteriul suprem al întregii vieți a spiritului, că totul trebuie să se supună rînduie.ilor stabilite de ea, că interdicțiile și permisiunile ei au un caracter l otărîtor în toate domeniile. Caracterul științific presupune existența unei metode unice. Nimeni nu va

contesta cerința caracterului științific în știință. Dar și aici se poate indica pluralismul metodelor științifice, corespunzător pluralismului științelor. Nu se poate, de pildă, transfera metoda științelor naturii în psihologie și în științele sociale. Acest lucru a fost în repetate rânduri arătat și demonstrat de gnoseologii germani.<sup>4</sup> Dar aceiași gnoseologi au contribuit într-o măsură însemnată la consolidarea unui ideal al caracterului științific. Filosofia critică ar dori să „orienteze” întreaga cultură prin referință la știință. Idealul unei filosofii științifice nu este, în criticismul german, atât de grosier ca în pozitivismul francez sau englez, el este aici mult mai rafinat și complex. Dar conștiința critică germană nu a ajuns doar la încheierea că filosofia trebuie să fie științifică, ea a admis domnia caracterului științific și asupra sferei religioase, celei morale, estetice, sociale. Trebuie să existe o diferențiere științifică, critică a culturii, o compartimentare științifică a acesteia. Criteriul caracterului științific întemnițează și eliberează din temniță tot ce vrea și cum vrea. Religia în limitele rațiunii, protestantismul rațional — asta înseamnă deja dominația caracterului științific în viața religioasă, înseamnă negarea nesubordonării ei. Dar caracter științific nu înseamnă știință și el nu este extras din știință. Nici o știință nu va promulga directive cu caracter științific pentru sfere străine ei. Astronomia, fizica, geologia sau fiziologia nu sînt nicidecum interesate de caracterul științific al filosofiei, de ordonarea științifică a culturii. *Caracterul științific (nu știința) înseamnă aservirea spiritului față de sferele inferioare ale existentului, neobosită și ubicua conștiință a domniei necesității, a dependenței de apăsarea universală.* Caracterul științific nu este decît una dintre expresiile pierderii libertății spiritului creator. În acest sens „caracterul științific” este în înalt grad simptomatic. Criticismul german visează să disciplineze spiritul cu ajutorul caracterului științific, visează să salveze spiritul de haos. Este o idee germană adînc înrădăcinată că totul trebuie justificat prin conștiință gnoseologică științifică. Dar disciplina caracterului științific extinsă asupra a tot și toate nu este altceva decît expresia robiei spiritului și fragmentării spiritului. Filosofii germani ar dori să confere pînă și căsătoriei un caracter cvasiștiințific și justificat din punct de vedere metodologic. În aceasta se exprimă nemărginitul raționalism german. Știința este o reacție specifică a spiritului uman față de lume și din analiza naturii științei și a atitudinii științifice față de lume trebuie să devină clar că

a impune caracter științific altor atitudini ale omului față de lume înseamnă o dependență servilă a spiritului.

Potrivit esenței sale specifice știința este o reacție de autoprezervare a omului, pierdut în codrul întunecat al vieții universale. Pentru a trăi și a se dezvolta omul trebuie să se orienteze cognitiv în datul universal care îl înpresoară din toate părțile. În vederea acestei orientări protectoare omul trebuie să se aducă pe sine în consonanță cu datul universal, cu necesitatea universală care îl înconjoară. Știința este tocmai un instrument perfecționat de adaptare la lumea dată, la necesitatea impusă. *Știința este cunoașterea necesității prin adaptare la datul universal și cunoașterea din necesitate.* Știința ar mai putea fi definită ca o descriere abreviată, economică a necesității universale date, în scopul orientării și ca răspuns la reflexul autoprezervării.<sup>5</sup> Gîndirea științifică se află întotdeauna într-o profundă corespondență cu, și în adaptare la necesitatea universală, ea este instrumentul orientării în dat. Această pecete a adaptării este prezentă nu numai în experimentul științific, ci și în gîndirea discursivă de care se slujește știința pentru deducțiile sale. Logica științifică este un instrument de adaptare la necesitate, în ea se manifestă supunerea față de necesitatea universală și ea poartă pecetea îngrădirii prin această necesitate, prin acest dat. Toate dilemele limitative ale logicii formale nu sînt decît o reflectare adaptată a dilemelor limitative ale necesității universale date.<sup>6</sup> Iar logica limitată conține o reacție corectă la situația limitată a lumii date. Necesitatea, în gîndire, nu este decît autoprezervarea acesteia prin adaptare la necesitatea lumii. Necesitatea lumii trebuie identificată și în acest scop trebuie elaborată o necesitate corespunzătoare în gîndire. Ne putem raporta critic la unele aspecte specifice ale pragmatismului, dar e dificil de negat natura pragmatică a științei, caracterul ei vital-interesat, biologic. Încă Bacon dezvăluise natura interesat-pragmatică a științei. Teoria cunoașterii științifice a lui E. Mach conține un adevăr factual imposibil de negat. Știința adevăraților oameni de știință, nu cea a filosofilor, știința specialiștilor, a celor care împing înainte știința însăși, dă dreptate lui Mach și pragmatistilor, nu lui Cohen și criticiștilor. Numai filosoffii au visat la o știință universală, oamenii de știință au fost întotdeauna mai modești. Oamenii de știință au dezmembrat datul universal în sfere distincte, speciale și au elaborat o descriere economic abreviată a sferelor distincte, sub denumirea de legi ale naturii. Valoarea legilor științifice ale naturii

consta înainte de toate în orientarea practică în natură, în luarea în posesiune a acesteia prin propriile ei mijloace, adică prin adaptare. Adevărat, în știință au trăit și s-au confruntat întotdeauna două suflete și unul din ele era însetat de cunoașterea misterului universal. Dar știința a fost creată nu de acest suflet, acest suflet înclina întotdeauna către filosofie, teosofie, magie. Se va vedea mai târziu relația dintre știință și magie. Pentru ca să fie mai clară imposibilitatea și inutilitatea unei filosofii științifice este important să subliniem concluzia că *știința înseamnă supunere față de necesitate*. Știința nu este creație, ci supunere, stihia ei nu este libertatea, ci necesitatea. Se va vedea că știința este veterotestamentară în esența ei religioasă și legată de păcat. Știința nu a fost niciodată, și nu poate fi, eliberare a spiritului uman. Știința a fost întotdeauna expresia robiei omului față de necesitate. Dar ea a reprezentat o valoroasă orientare înlăuntrul necesității și o sfântă supunere cognitivă față de consecințele păcatului săvârșit de om. Prin natura și prin scopurile ei știința cunoaște întotdeauna lumea sub aspectul necesității și categoria necesității este categoria fundamentală a reflecției științifice înțelese ca adaptare orientativă la starea dată a existenței. Știința nu are revelația libertății în lume. Știința nu cunoaște misterele ultime, pentru că știința este o cunoaștere lipsită de primejdii. De aceea știința nu cunoaște Adevărul, ci doar adevăruri. Adevărul științei are importanță doar pentru stări particulare ale existentului și pentru orientări particulare în existent. Știința își creează propria realitate. Filosofia și religia, însă, creează cu totul alte realități.



Dacă știința este o adaptare economică la datul universal și o supunere față de necesitate, atunci de ce și în ce sens trebuie filosofia să depindă de știință și să fie știință? Întii de toate și în orice caz, filosofia este o orientare generală în totalitatea existentului și nu o orientare particulară în stări particulare ale existentului. Filosofia caută Adevărul, nu adevăruri. Filosofia iubește înțelepciunea. Cea care mișcă filosofia autentică este Sofia. Pe culmile conștiinței filosofice Sofia pătrunde în om. În fundamentele și principiile ei, în rădăcinile și piscurile ei, știința poate depinde de filosofie, dar nicidecum invers. Este admisibilă o filosofie a științei, dar o filosofie științifică este inadmisibilă. Prin esența și prin menirea ei, filosofia

n-a fost niciodată o adaptare la necesitate, niciodată filosofii autentici, cei chemați, n-au fost supuși datului universal, căci filosofii căutau adevărul prea-înțelept, mai presus de lumea dată. Filosofiei îi este străin servilismul. Țelul suprem al filosofiei a fost întotdeauna cunoașterea libertății și cunoașterea prin libertate. Stihia filosofiei este libertatea, iar nu necesitatea. Filosofia a tins întotdeauna să fie eliberarea spiritului uman de înrobirea față de necesitate. Filosofia poate cerceta aparatul logic care reprezintă adaptarea gândirii la necesitatea universală, dar nu se poate afla, ea însăși, într-o dependență servilă față de acest aparat. Cunoașterea înțeleaptă este superioară cunoașterii logice. Filosofia este ieșire cognitivă din datul universal, iluminare care depășește necesitatea universală. Filosofia este o reacție la lume de o calitate principial diferită de știință, ea se naște din altceva și se îndreaptă către altceva. *Subordonarea filosofiei față de știință înseamnă subordonarea libertății față de necesitate.* Filosofia științifică este o filosofie înrobită, care a abdicat de la libertatea sa originară căzînd sub dominația necesității. Robia față de datul universal, obligatorie pentru știință, înseamnă, pentru filosofie, cădere și trădare a voinței cognitive de libertate. Trebuie spus, cu deplină conștiință și cutezanță, că granițele datului universal și dictatele necesității universale nu sînt obligatorii pentru filosofie. Filosofia este liberă de modul în care ne este dată lumea, căci ea caută adevărul lumii și sensul lumii, nu datul lumii. Și chiar dacă lumea ar fi dată exclusiv material, nici atunci filosofia n-ar fi obligată să fie materialistă. Iar întrucît patosul autentic al filosofiei s-a aflat întotdeauna în războiul eroic al cunoașterii creatoare împotriva oricărei necesități și oricărei stări date a existentului, întrucît misiunea filosofiei a fost întotdeauna transcenderea, traversarea granițelor, filosofia n-a fost niciodată știință și nu a putut fi științifică. Cunoașterea este masculin-feminină, nupțială, ea conține o receptivitate altruistă și o activitate lumenoforă. Filosofia prezervă cunoașterea adevărului ca activitate masculină solară în raport cu cognoscibilul.<sup>7</sup> În nunta cunoașterii cunoscătorul este bărbat, adică logos. Și numai filosofia dezvăluie această latură bărbătească a cunoașterii. *Filosofia este creație, iar nu adaptare și supunere.* Eliberarea filosofiei ca act creator înseamnă eliberarea ei de orice dependență de știință și de orice legături cu știința, adică opoziția eroică față de orice adaptare la necesitate și dat. În filosofie se produce autoeliberarea actului creator al spiritului uman în reacția lui cognitivă la lume, în opoziție

cognitivă față de lumea datului și a necesității, și nu în adaptare la ea. *Filosofia este artă, nu știință.* Filosofia este o artă aparte, principial distinctă de poezie, muzică sau pictură — ea este arta cunoașterii. Filosofia este artă pentru că este creație. Filosofia este artă pentru că ea presupune un dar special de sus și o vocație, pentru că asupra ei își pune pecetea personalitatea creatorului nu mai puțin decît în poezie și pictură. Dar filosofia produce idei ale existentului, nu imagini. *Filosofia este arta cunoașterii în libertate prin creația ideilor, care se opun datului și necesității universale și care pătrund în esența de dincolo de limite a lumii.* Artă nu poate fi pusă în dependență față de știință, creația nu poate fi pusă în dependență față de adaptare, nici libertatea față de necesitate. Cînd filosofia devine știință, ea ratează țelul său cel mai adînc — ieșirea din datul universal, viziunea libertății dincolo de necesitate. În filosofie este conținută victoria spiritului uman prin opoziție activă, prin depășire creatoare; în știință — victoria prin adaptare, prin aducerea sinelui în corespondență cu datul impus de necesitate. În știință se află amara nevoie a omului; în filosofie — luxul, supraabundența forțelor spirituale. Filosofia nu e mai puțin vitală decît știința, dar aceasta este vitalitatea creației în cunoaștere, depășind limitele datului, și nu vitalitatea adaptării cunoașterii la dat și autoprezervării în el. Natura filosofiei nu este de fel economică. Filosofia este mai degrabă o risipă decît o economie a gîndirii. În filosofie există ceva sărbătoresc și, pentru utilitariștii vieții de zi cu zi, la fel de gratuit ca și în artă. Pentru menținerea vieții în această lume filosofia nu a fost niciodată indispensabilă, așa cum este știința — ea a fost indispensabilă pentru ieșirea dincolo de limitele lumii date. Știința părăsește omul în nonsensul lumii date a necesității, dar furnizează instrumentul de apărare în această lume lipsită de sens. Filosofia aspiră întotdeauna la înțelegerea sensului lumii, se opune întotdeauna lipsei de sens a necesității universale. Presupoziția fundamentală a oricărei filosofii autentice este presupozitia cu privire la existența *sensului*, la comprehensibilitatea sensului, cu privire la posibilitatea de a răzbi către sens prin nonsens. Acest lucru era recunoscut și de Kant și este imposibil de negat filosofiei kantiene un elan creator care depășește pasivitatea vechilor metafizicieni. Încă și mai puternic a fost acest elan la Fichte. Adaptarea la datul universal lipsit de sens nu poate decît împiedica realizarea sensului, iar partizanii filosofiei științifice cer tocmai această adaptare, ei neagă, cu alte cuvinte, natura creatoare a filosofiei.

Adevărat, ei se străduiesc să înalțe în rang știința însăși, să recunoască în ea un act creator și să vadă sensul suprem, logosul, în categoriile logice cu care operează știința. Dar această înălțare în rang a științei și extinderea ei asupra sferelor superioare se obține prin integrarea, conștientă sau inconștientă, a filosofiei în știință. Nu se poate nega prezența în știință a unor elemente filosofice, ocazionala existență, în ipotezele științifice, a unui avînt filosofic, faptul că nu arareori oamenii de știință sînt și filosofi. Dar pentru noi este important să distingem principial ce vine de la știință și ce — de la filosofie. Și nu se poate cere filosofiei caracter științific pe baza faptului că științei îi este conferit un caracter filosofic. Nu se poate nega caracterul relativ al categoriilor logice pe care se bazează cunoașterea științifică, dar a le conferi sens ontologic suprem înseamnă, pur și simplu, a produce una din falsele filosofii, prizoniere ale datului universal, ale existenței în stare de necesitate.

\*

Istoria filosofiei este marcată de dualitate și saturată de un profund dramatism al setei de cunoaștere. Istoria filosofiei se deosebește, principial și esențial, în asemenea măsură de istoria științei, încît o istorie a filosofiei științifice ar fi cu neputință de scris. În istoria filosofiei nu au existat niciodată, și nu pot exista, elemente de progres științific. Cu cea mai pasionată dorință, ar fi dificil de descoperit în istoria spiritului uman accentuarea caracterului științific al cunoașterii filosofice. În istoria conștiinței filosofice există o logică proprie, neștiințifică. Istoricii filosofiei simt că obiectul lor se aseamănă mai mult cu istoria literaturii decît cu istoria științei, ei transformă acest obiect într-o istorie a dezvoltării spirituale a umanității, îl leagă de istoria generală a culturii. Istoria filosofiei este, la urma urmei, istoria conștiinței de sine a spiritului uman, a reacției globale a spiritului la totalitatea existentului. Aristotel și Toma d'Aquino au fost în mult mai mare măsură filosofi cvasi-științifici decît mulți dintre gînditorii secolului al XIX-lea, decît Schelling și Schopenhauer, Fr. Baader, și Vl. Soloviov, Nietzsche și Bergson. Devierea filosofiei către caracter științific este una din permanentele devieri care însoțesc istoria cunoașterii de sine filosofice în toate timpurile. Și în Grecia, și în Evul Mediu, chiar și în India, au existat peste tot și întotdeauna tentative de a conferi filoso-



fiei un caracter cvasiștiințific, de a o adapta la știința epocii, de a o pune în acord cu necesitatea. Cohen, Husserl sau Avenarius, în secolul al XX-lea, fac ceea ce făceau, la vremea lor, Aristotel și scolastici. Nu există în filosofia lor nici un progres esențial și nimic esențialmente nou. Filosofia a luptat întotdeauna pentru libertatea actului său creator, ea a fost întotdeauna o artă a cunoașterii și a resimțit întotdeauna o dependență înrobitoare față de necesitate, căreia i se adapta prin intermediul științei. În toate epocile filosofia și-a avut eroii, care au apărat filosofia liberă ca artă de a crea idei esențiale, prin care se întrezărea îndărătul necesității libertatea, îndărătul lipsei de sens, sensul. Istoria cunoașterii de sine filosofice este tocmai o arenă a luptei între două aspirații ale spiritului uman — către libertate și către necesitate, către creație și către adaptare, către arta de a ieși dincolo de limitele lumii date și către știința de a te pune în acord cu lumea dată. Platon a fost marele întemeietor al primei orientări. Materialismul este expresia extremă a celei de-a doua, a supunerii, a ascultării față de necesitate, față de nelibertate. La creația filosofică a fost partașă totalitatea forțelor spirituale ale omului, ea a presupus încordarea integrală a spiritului de a răzbi către sensul lumii, către libertatea lumii. Individualitatea creatorilor filosofiei și-a pus pecetea asupra ei în aceeași măsură în care individualitatea artiștilor și-a pus pecetea asupra istoriei artei.

Filosofii vor să determine filosofia să devină științifică și general-obligatorie pentru că adevărul trebuie să aibă o obligativitate generală, iar caracterul științific le pare a fi unica formă a acestei obligativități. Dar o filosofie în aparență subiectivă și neștiințifică poate fi în mult mai mare măsură o filosofie adevărată, care a săvârșit saltul către sensul lumii, decât o filosofie în aparență obiectivă și cvasiștiințifică. Adevărul ultim n-are nici o legătură cu valabilitatea generală a științei. Adevărul poate fi atins prin ruptura cu ceea ce este general-valabil, prin renunțarea la caracterul cvasiștiințific. Căci trebuie recunoscut că adevărul se poate dezvălui prin arta lui Dante și a lui Dostoievski, sau prin mistica gnostică a lui Jacob Böhme într-o măsură mult mai mare decât prin Cohen sau Husserl. În Dante și Böhme este conținută o altă valabilitate generală, nu mai puțin importantă decât a lui Cohen. Adevărul se dezvăluie prin înțelepciune. Valabilitatea generală științifică a conștiinței contemporane este valabilitatea generală a unui spirit îngustat, sărăcit; este o ruptură a comuniunii spirituale și o reducere a ei la absolutul mini-

mun, la fel de exterior pe cît este de exterioară comunicarea în drept. În valabilitatea generală a științei există o analogie cu valabilitatea generală juridică. Acesta este formalismul unei omeniri interior divizate, spiritual dezbinată. Totul s-a redus la comunicarea științifică și juridică, în asemenea măsură sînt oamenii alienați unii de ceilalți. Valabilitatea generală a științei înseamnă, ca și cea juridică, obligația reciprocă a adversarilor de a accepta un adevăr minimal care menține unitatea speciei umane. Comunicarea pe temeiul unui adevăr care să nu fie științific și general-valabil, care să nu fie alienat de profunzimile personalității, nu mai este posibilă. Astfel încît chiar și adevărul este posibil, în comunicare, numai ca adevăr juridic general-valabil. Filosofia științifică este o filosofie juridică, apărută prin pierderea libertății în comunicare, printr-o comunicare al cărei temei nu este decît amara necesitate. Înăuntrul unei comunicări în libertate ceea ce este mai adevărat este mai general-valabil. În intuiția creatoare se află adevărul universal, dobîndit prin libertate. Dar recunoașterea filosofiei general-valabile ca artă creatoare presupune un stadiu mai înalt al comunicării între oameni și o tensiune mai mare a spiritului decît recunoașterea filosofiei general-valabile științifice. Astfel, valabilitatea generală morală presupune deja un grad mai înalt de comunicare decît valabilitatea generală juridică, iar valabilitatea generală religioasă un grad încă și mai înalt. Iată de ce filosofia ca artă este mai sobornicească decît filosofia ca știință. *Problema valabilității generale nu este o problemă logică — ea este o problemă a comunicării spirituale, problema spiritului sobornicesc, a spiritului în comuniune.* Pentru cei divizați sînt obligatorii adevărurile matematicii și fizicii și neobligatorii adevărurile privind libertatea și sensul lumii. Cei străini trebuie să-și dovedească unii altora orice adevăr. Valabilitatea generală a științei ca adaptare la starea dată a lumii exprimă o formă inferioară, știrbită de comunicare pe temeiul necesității universale. Valabilitatea generală a filosofiei presupune o formă superioară de comunicare, căci în creația filosofică se petrece o depășire eroică a necesității universale, accesibilă unui număr mai mic de oameni. Intuiția filosofului se verifică prin spirit sobornicesc.

În cunoașterea filosofică irumpe către libertate intuiția creatoare. În filosofie, ca și în artă, intuiția creatoare nu înseamnă arbitrar. Dar nu orice intuiție merită încrederea noastră. Nici în artă creația nu înseamnă arbitrar. Intuiția în cunoașterea filosofică este corelată cu

existentul autentic, cu sensul existenței; caracterul ei creator nu înseamnă că existentul se edifică doar în cogniție. În cunoașterea creatoare existentul nu face decît să se dezvolte către forme superioare, el nu face decît să crească. Poate fi oare intuiția fundată și justificată prin gîndire discursivă? Este oare intuiția filosofiei susceptibilă de o judecată științifică? Aceasta ar însemna fundarea și justificarea libertății prin necesitate, a creației prin adaptare, a esenței nemărginite a lumii prin starea ei mărginită. Această căutare a unui adăpost lipsit de primejdii în constrîngerile gîndirii discursive, în indispensabila fermitate a științei, semnifică secătuirea cutezanței creatoare în cunoaștere. Oamenii vor să se întărească și să comunice pe terenul unui minimum reprezentat de datul coercitiv, indispensabil în materialul cunoașterii și indispensabil în forma cunoașterii. De unde a apărut convingerea că gîndirea discursivă are o valabilitate generală superioară celei a intuiției? Din scăderea pînă la minimum a comunicării spirituale. Gîndirea discursivă este domnia mijlociului, ea nu este niciodată început, nici sfîrșit. Începuturile și sfîrșiturile sînt, toate, ascunse în intuiție. Considerată în ea însăși, gîndirea discursivă conține o necesitate irevocabilă, o constrîngere și un impas, un cerc vicios. Lăsată în voia ei gîndirea discursivă cade sub dominația înfinității rele, a multiplicității proaste. Aici nu există sfîrșit care să dezlege, așa cum n-a existat început, nu se vede izvorul. Gîndirea discursivă este un aparat formal automat, pus în mișcare de forțe aflate în afara sa. În ultimă instanță, gîndirea discursivă nu este decît un instrument al intuiției, care pune la cale și desăvîrșește. Gîndirea discursivă este un aparat excelent adaptat operațiilor asupra datului universal impus, în ea există necesitatea adaptării la necesitatea datului universal. Numai în măsura în care oamenii și-au coborît comunicarea spirituală pînă la un nivel mijlociu caută ei un sprijin exclusiv și o fundare a cunoașterii lor în caracterul mijlociu al gîndirii discursive, văd ei justificarea cunoașterii în necesitate. O comunicare spirituală mai intensă, o comunicare în libertate și din libertate, nu în necesitate și din necesitate, trebuie să admită și pentru cunoașterea filosofică autolegitimarea intuiției creatoare. O atare comuniune, sobornicitate a conștiinței, îl va face pe filosof mai puțin singur în creația lui intuitivă, va face ca responsabilitatea pentru temeritatea lui să fie împărtășită. Într-o stare de dezbinare spirituală însă, responsabilitatea este luată doar drept mijlociul gîndirii discursive, doar drept o adaptare la necesitate în cunoaștere.

În cadrul unei atare înțelegeri este clar că intuiția filosofică pare în mai mică măsură general-valabilă decît gîndirea discursivă științifică, și asta doar din pricina coborîrii pînă la minimum a comuniunii spirituale, a comuniunii conștiinței. În realitate intuiția este o trăire simpatetică, o pătrundere în lume, în esența lumii, și ea presupune, de aceea, spirit sobornicesc. Pentru comuniunea creștină, pentru conștiința bisericească, adevărurile cu privire la Trinitatea Divină și la natura teantropică a lui Hristos nu sînt mai puțin general-valabile decît adevărurile matematicii, decît legile fizicii. *Filosofului i se cere justificarea intuiției lui prin criterii științifice, discursive, constrîngătoare, aflate în afara filosofiei și în afara intuiției creatoare, numai pentru că el este lăsat singur, înstrăinat în viziunile sale.* Dar filosoful nu este obligat să se înjosească și să-și înjosească activitatea pînă la nivelul cel mai de jos al comunicării pe terenul necesității. Intuiția filosofului trebuie să rămîină la înălțime și să se justifice acolo, oricît ar suferi el de pe urma dezbinării și a apariției, pe terenul acestei dezbinări, a negării valabilității generale în creația sa. Creația nu trebuie coborîtă calitativ în vederea unei sporite valabilități generale, adică unei mai mari adecvări la formele inferioare de comunicare, căci acesta este un păcat împotriva Sfîntului Duh. Filosoful poate fi, în mai mare măsură decît oricine, părtaș la rațiunea sobornicească, universală, dar el poate fi singuratic și neînțeles printre oameni, înstrăinat de această rațiune și respingînd, de aceea, valabilitatea generală a activității sale. Criteriul spiritului sobornicesc, cel al comuniunii, al universalității nu sînt criterii cantitative, criterii ale majorității. Spiritul sobornicesc este o calitate a conștiinței. Cerința ca știința să fundeze și să limiteze intuiția filosofică este doar o decizie pe baza majorității voturilor, adaptate la necesitate. Pentru filosof, supus doar vocii rațiunii universale, această cerință omenească nu este obligatorie și este percepută de el ca o ru-moare inoportună. Filosoful prin vocație nu va consimți să coboare calitatea activității sale în lume, el va aștepta ca nivelul comuniunii spirituale să se ridice la înălțimi mai mari și, în concordanță cu acest fapt, să se modifice criteriul valabilității generale. Este criminal să cedezi libertatea originară cerințelor necesității. Minoritatea poate fi în mai mare măsură părtașă la rațiunea universală decît majoritatea și de aceea filosofia nu trebuie să fie, cu necesitate, pentru toți, cei neinițiați, ea nu trebuie să se coboare pînă la acel minimum căruia i s-a dat numele de „caracter științific“. În toate timpurile filosofii

și-au apărut în feluri diferite independența și împotrivirea față de datul universal, afirmînd că țelul cunoașterii lor este libertatea, iar nu natura; spiritul, iar nu materia; valoarea, iar nu realitatea; sensul, iar nu necesitatea; esența, iar nu fenomenul. Ca orice act creator, filosofia este întoarsă spre transcendent, spre transgresarea granițelor datului universal. Filosofia nu crede că lumea este așa cum ne este ea impusă prin necesitate.

\*

Pentru epoca noastră este caracteristică o ascuțire a conștiinței și o criză a conștiinței în toate sferile. Nu poate trece neobservată criza gravă a filosofiei științifice, general-valabile, obiectivate. Niciodată nu a existat o asemenea dorință de a face ca filosofia să fie pînă la capăt științifică. Astăzi pînă și idealismul, care era odinioară metafizic, a devenit cvasiștiințific sau se crede astfel. Și n-a existat niciodată o asemenea dezamăgire față de caracterul științific, o asemenea sete de irațional. Astăzi pînă și pozitivismul este calificat drept o metafizică viciată, iar oamenii sînt gata să se îndoiască de caracterul științific al științei înseși. Peste tot se poate vedea o profundă insatisfacție față de raționalism și o tendință de a elibera iraționalul în viață. Există în neokantianismul contemporan această profundă dualitate a raționalismului extrem și a iraționalismului extrem. Criticiștii de tip nou se lasă inspirați în același timp de caracterul științific și de irațional. Gnoseologia științifică cochetează cu mistică, adeptilor ei le place să-și amintească ba de Plotin, ba de Eckhart.<sup>8</sup> Există dorința de a elibera și justifica științific sfera mistic-iraționalului, fără a se observa că ea este așezată, în acest mod, într-o dependență înrobitoare. Însăși filosofia este transformată într-o știință a valorilor, a ceea ce *gilt*\* (Wildebrandt, Rickert, Lask). În felul acesta se creează pentru știință un obiect extraștiințific și supraștiințific în esența sa, iar valorile sînt investigate printr-o metodă căreia ele nu i se supun. Știința valorilor este, la urma urmei, unul din aspectele metafizicii existentului, metafizicii sensului lumii, celei mai puțin științifice dintre toate. Valoarea nu numai că nu poate fi investigată științific, ea nu poate fi nici măcar sesizată pe această cale. Filosofia lui Rickert tinde, ca orice filosofie, dincolo de limitele datului universal, ale necesității universale, către sensul universal și libertatea universală. Dar această filosofie ezitantă nu poate rupe cu domnia nece-

sităţii, cu robia caracterului ştiinţific şi cvasiştiinţific. Filosofia ca ştiinţă a valorilor se află întotdeauna într-un cerc vicios şi într-o infinitate rea. Dacă gnoseologia este ştiinţa valorii, atunci principiul criticismului cere o gnoseologie prealabilă a acestei ştiinţe a valorii, adică o gnoseologie a gnoseologiei. Apoi va fi necesară gnoseologia gnoseologiei gnoseologiei, şi tot astfel *ad infinitum*. Gnoseologia critică trebuie să ceară nu doar forma cunoaşterii, ci şi forma formei, şi forma formei formei. Lask a cerut, cu mult spirit, o logică a filosofiei înseşi, amintind că în afara logicii cunoaşterii ştiinţifice, de care din cine ştie ce pricini se ocupă în exclusivitate filosofii, trebuie să existe o logică a cunoaşterii filosofice înseşi şi o doctrină corespunzătoare despre categorii<sup>9</sup>. Dar mai departe voi cere o logică a logicii filosofiei înseşi, o doctrină a categoriilor categoriilor şi a formelor formelor cunoaşterii filosofice<sup>10</sup>. Este clar că această cale a gândirii se află sub dominaţia necesităţii, este încătuşată de o multiplicitate rea, fără ieşire. Şi va fi mereu aşa, dacă filosofia va fi privită ca ştiinţă indispensabilă şi nu ca artă liberă a cunoaşterii. Cunoaşterea valorilor, adică a ceea ce se află dincolo de limitele datului universal, de limitele realităţii impuse, este treaba filosofiei ca artă creatoare şi nu a filosofiei ca ştiinţă, şi de aceea nu necesită o logică a cunoaşterii valorilor. Poate exista o logică a ştiinţelor, dar o logică a filosofiei nu poate exista şi nu trebuie să existe. Filosofia se poate ocupa de categoriile cunoaşterii ştiinţifice, dar categoriile cunoaşterii ştiinţifice nu se pot ocupa de filosofie. Lucrul ultim în filosofie este intuiţia, iar logica — penultimul. Intuiţia filosofului conţine propria sa justificare şi sancţionare şi nimic cognitiv prealabil ei nu este presupus. Aceasta este ieşirea din infinitatea rea de ordin logic. Primordială fiind, intuiţia filosofică premerge oricărei logici şi oricărei doctrine a categoriilor şi ea utilizează logica doar în calitate de instrument subordonat al său. Iar asta înseamnă că *filosofia nu cere şi nu admite nici o fundamentare şi legitimare ştiinţifică, logică*. Ştiinţa, cu logica ei, se află întotdeauna mai jos de filosofie şi după ea. Logica nu este decât o scară pe care filosofia intuitivă coboară către datul universal, ea nu este decât un instrument. Filosofia trebuie să explice logica, dar logica nu este capabilă să explice filosofia. Atitudinea filosofică faţă de lume se află în afara acelei sfere în care se elaborează aparatul logic al atitudinii ştiinţifice faţă de lume. Percepţia lumii ca valoare sau ca sens nu este, în esenţă, o percepţie ştiinţifică a lumii: este un act creator, nu o adaptare la

necesitate. Filosofia valorilor rupe cu caracterul științific. Nu trebuie uitat că filosofia înseamnă iubire de înțelepciune. Și există o primordialitate în patosul iubirii de înțelepciune. Și marea este vocația filosofului.

\*

Pragmatismul este un simptom al crizei filosofiei științifice. Dar pragmatismul este puternic în știință și în teoria cunoașterii științifice și a fost de multă vreme acceptat de oamenii de știință înșiși. Există efortul de a transfera pragmatismul științific în filosofie și de a obține astfel, într-un mod nou, o filosofie cvasiștiințifică. O concepție neraționalistă despre știință duce astfel la o concepție neraționalistă despre filosofie. Dar, în ultimă instanță, pragmatismul anglo-saxon nu cere decât forme mai variate de adaptare la datul universal, la necesitate. Se produce astfel o filosofie extrem de nevolnică și se neagă caracterul creator al filosofiei. Trebuie făcută o excepție pentru Bergson, al cărui pragmatism se deosebește, în esența lui, de cel anglo-saxon, caracterizat dintotdeauna printr-o înclinație pozitivist-utilitaristă. Filosofia lui Bergson este fenomenul cel mai semnificativ în cadrul crizei filosofiei științifice, raționaliste. În conștiința lui Bergson filosofia se avîntă creator din strînsoarea necesității științifice și a încătușării raționaliste. În esență, Bergson apără filosofia ca act creator și năzuiește să o apropie de artă. Bergson vede în filosofie un elan vital de înălțare creatoare, de trecere dincolo de limitele necesității. Bergson este conștient de faptul că filosofia ca act creator nu este știință și nu se aseamănă cu știința. Dar el este indecis, ca toți filosofii contemporani<sup>11</sup>. Și el se teme de știință și depinde de ea. A sa *L'évolution créatrice* critică strălucit toate teoriile științifice ale evoluției și întemeiază creația, dar construcția ei este cvasiștiințifică, în dependență servilă față de biologie<sup>12</sup>. Biologismul lui Bergson este scandalul filosofiei lui. Metafizica se trezește dependentă de o știință specială. De intuiție se lipește povara necesității, cu tot materialul științei analitice. Bergson admite iraționalitatea vitală a realității și se străduiește să aducă în consonanță cu ea iraționalitatea în cunoaștere. Dar și acest efort se dovedește, totuși, o formă de adaptare la datul universal. Filosofia lui Bergson este o filosofie în curs de eliberare, însă nu liberă. Filosofia devine artă, dar continuă să arunce priviri timorate științei. Iraționalismul lui Bergson

este un iraționalism prea biologic, adică extras din știința despre viață. Talentul filosofic creator al lui Bergson atenuază păcatul formal al biologismului său, al indeciziei sale. Granițele științei și filosofiei nu sînt respectate de Bergson și de aceea filosofia lui este mai degrabă criză decît soluție. Dar Bergson a înțeles că fundamentul cunoașterii filosofice este intuiția, adică pătrunderea simpatetică, iubitoare, în esența lucrurilor, și nu analiza de tip științific, care ne lasă în afara lucrurilor, dînd ocol suprafeței lor. Este oare mobilitatea creatoare a realului, în care pătrunde, după Bergson, intuiția metafizică, realitatea însăși a lumii? S-ar putea crede că lumea imobilă a necesității este constituită pentru Bergson doar din concepte științifice, că ea nu este decît o adaptare utilă a cunoașterii științifice. Dar dualitatea libertății și necesității, a creației și imobilității se află în existența însăși, nu în metodele cunoașterii ei. Intuiția metafizică nu este doar o pătrundere mai adevărată în realitatea autentică decît analiza științifică și conceptele ei, ea este în același timp o rezistență activă, creatoare față de starea dată a realității, în numele pătrunderii către sensul suprem al existenței. Conceptele științifice reprezintă pătrunderea cea mai utilă în sens economic și cea mai sigură în sens logic în lumea necesității, în timp ce intuiția metafizică reprezintă o pătrundere într-o altă lume, aflată dincolo de limitele a tot ce este dat și sesizarea lumii date doar ca stare particulară și maladivă a acestei alte lumi. Filosofia nu este știință, ci artă, și din motivul că intuiția filosofului presupune genialitate, ceea ce înseamnă o percepție universală a lucrurilor. Filosoful poate să nu fie geniu, dar intuiția filosofică va conține întotdeauna genialitate, va fi totdeauna o participare la stihia genialității. La această concluzie ajunge și Bergson și el ar fi trebuit, de aceea, să rupă definitiv cu filosofia ca știință, să admită definitiv că filosofia este orientată în mai mare măsură de revelații artistice decît de concepte științifice. Filosofia științifică este o filosofie academică, ea își găsește sprijin în instinctul academic de autoapărare. Iar cunoașterea este viață și dinamism în existență, în cunoaștere înflorește lumea.

\*

Cei mai buni oameni încep să înțeleagă că se apropie sfîrșitul filosofiei vechi, pasive a necesității, în orice formă ar apărea ea — metafizică, critică sau pozitivistă<sup>13</sup>. Materialismul și pozitivismul



sînt în aceeași măsură filosofii ale supunerii față de necesitate ca și metafizica scolastică și raționalistă. Dar filosofia lui Kant este, probabil, cea mai elaborată și rafinată filosofie a supunerii, a păcatului. Pentru toate aceste filosofii este caracteristică pasivitatea supusă a spiritului în fața chipului amenințător al necesității universale, timiditatea spiritului în apărarea libertății sale. Această supunere față de necesitate, această pasivitate spirituală poate primi formulări filosofice diferite: domnia materiei și domnia ideii, domnia senzațiilor și domnia categoriilor, domnia simțurilor și domnia rațiunii, domnia naturii cu legile ei implacabile și domnia intelectului cu normele lui. Filosofia critică este conștiința supusă nu necesității naturii, ci conștiinței înseși, nu materiei, ci rațiunii, este supunere față de necesitate prin supunere față de categorii. Natura creatoare, activă a cunoașterii filosofice putea fi simțită în zborul geniului, dar ea a fost strivită de supunerea generală față de necesitate, legată, cum se va vedea, de foarte profunde motivații religioase. Cunoașterea filosofică nu poate fi doar reflectare pasivă, ascultătoare a existentului, a lumii, a realității — ea trebuie să fie depășire activă, creatoare a realității și transfigurare a lumii. Doar spiritul profund chinuit de ceva, apăsător de păcatul său și-a putut înțelege cunoașterea ca pe o supunere pasivă față de lume. Raționaliștii, ca și empiriștii, au văzut în cunoaștere expresia realității universale. Criticiștii s-au străduit să admită caracterul creator al cunoașterii, dar în esență ei au transpus întreaga necesitate a naturii în categoriile rațiunii și s-au supus necesității la celălalt capăt. Filosofia viitorului va realiza natura creatoare, de depășire și transfigurare, a naturii cunoașterii, căci ea va vedea în cunoaștere zorii și înflorirea existenței înseși. Filosofia își va înțelege natura spiritual-revoluționară, se va înțelege pe sine ca revoltă cognitivă a spiritului împotriva prizonieratului necesității și robiei care ascunde taina și sensul existenței. În actul cognitiv creator al filosofiei este conținut un elan către alt tip de existență, către altă lume, temeritatea de a accede la taina ultimă. Cunoașterea filosofică nu se confruntă cu existența ca ceva opus ei și aflat în afara ei. Aceasta este o rătăcire a raționalismului abstract. Cunoașterea filosofică se află în existența însăși, căci în existența însăși se află cel care cunoaște, ea este o calitate aparte a existenței și o funcție aparte a vieții universale. Cunoașterea este immanentă existenței. În actul cognitiv creator, ca și în orice alt act creator, existența crește și se înalță. Cunoașterea este o funcție a creșterii existenței. Ea

reprezintă razele de soare pătrunzînd în adîncurile existenței. Filosofia pasivă, ascultătoare a necesității ia întotdeauna necesitatea înșăși drept adevăr și cere cu patos moral smerenie în fața ei.

Supunerea față de necesitate (față de natură sau categorii) este înțeleasă ca probitate și responsabilitate intelectuală. Se crede că criteriul adevărului este unul intelectual și că adevărul este perceput de intelect în mod pasiv, iar cunoașterea adevărului este o supunere scrupuloasă și probă. Totul este supus îndoielii, nu însă și această credință. Dacă adevărul constă în faptul că lumea este necesitate și nu libertate, că în lume nu există sens, atunci este necinstit și lipsit de probitate să întorci spatele acestui adevăr și să inventezi o libertate inexistentă și un sens inexistent, să recunoști drept adevăr ceea ce vrei. Întreaga orientare a spiritului nostru pe linia minimei rezistențe, pe linia datului universal, întreaga supunere pasivă a spiritului vorbesc în favoarea faptului că în lume nu există libertate și sens, nu există ceea ce caută cu înfrigurare spiritul. Patosul supunerii față de necesitate, adică față de modul în care lumea este, se transformă în patos al adevărului. Filosofia pasivă a necesității este, poate, o filosofie și tristă, și fără speranță, dar ea este, în schimb, o filosofie adevărată și nu una inventată în conformitate cu dorințele noastre. Această opinie curentă, proclamată cu un fals patos al nobleții, conferă o acuitate suplimentară întrebării dacă a cunoaște adevărul înseamnă pasivitate, supunere a intelectului, sau activitate, creație a spiritului. Nu este oare „adevărul” intelectului pasiv, cu conștiința sa pur intelectuală, doar o fantomă, autohipnoza unui spirit chinuit, strivit, dezbinat? Supunerea față de „adevărul” intelectului pasiv este robie și slăbiciune, iar nu probitate și onestitate. „Adevărul” intelectului pasiv nu există, pur și simplu, el nu este decît expresia intelectuală a deprimării și dependenței spirituale. Adevărul se dezvăluie doar activității creatoare a spiritului și el este inaccesibil și inaprehendabil în afara ei. Răspunsul evanghelic religios absolut: „Eu sînt Adevărul” este absolut și în sens filosofic, gnoseologic. Omul absolut este Adevărul. Adevărul nu este ceea ce este, ceea ce este impus ca stare dată, ca necesitate. Adevărul nu este o dublare, o repetare a existentului în cel care cunoaște. *Adevărul este dotarea cu sens și eliberarea existentului, el presupune un act creator al celui care cunoaște în existent. Adevărul este sens și el nu poate nega sensul. A nega sensul în lume înseamnă a nega adevărul, a recunoaște doar întunericul. Adevărul ne face*

*liberi. A nega libertatea înseamnă a nega adevărul.* Nu poate fi adevăr în faptul că lumea este doar necesitate lipsită de sens, căci dominația exclusivă a necesității este dominația întunericului, în care nu se află adevăr, nu se află cale către eliberare. Fie adevărul este total inexistent și trebuie pus capăt oricăror enunțuri filosofice, fie adevărul este lumină creatoare, care eliberează și dotează cu sens existentul. Adevărul este lumină și nu se poate accepta adevărul și nega orice lumină în lume. Adevărul este lumina beznei și de aceea nu poate exista adevăr despre bezna de nepătruns și fără sens a existentului. Adevărul presupune Soare, Logos și Cel care a fost soarele, Logosul lumii, a putut spune: „Eu sînt Adevărul“. Trebuie să aibă loc jertfirea „adevărului“ pasiv, intelectual, abstract și prin jertfă să se câștige victoria asupra oprimării înrobite a spiritului. Robia pasivă față de acest „adevăr“ este o enormă piedică în calea cunoașterii Adevărului autentic. Dostoevski are niște cuvinte zguduitoare despre faptul că dacă de o parte ar fi adevărul și de cealaltă Hristos, ar fi mai bine să renunți la adevăr și să mergi după Hristos, adică să jertfești adevărul mort al intelectului pasiv în numele adevărului viu al spiritului întreg. Întreaga filosofie trebuie să treacă acum prin acest act eroic de lepădare de „adevăr“. Atunci filosofia va deveni arta creatoare a cunoașterii, adică va deveni cunoaștere activă. Ceea ce este, ceea ce este dat și impus intelectului, nu este încă adevăr și nu este obligatoriu, căci s-ar putea să fie, să fie dat și impus doar în virtutea oprimării de rob a spiritului și să dispară ca un miraj odată cu eliberarea sa. Cunoașterea adevărului este realizarea creatoare a sensului existenței, luminoasa ei eliberare de sub jugul întunecat al necesității. Adevărul însuși se opune lumii așa cum este ea, cum este ea dată, altfel el nu ar fi valoare, sens, altfel nu ar locui în el Logosul. Înjosirea Adevărului pînă la acele concepte științifice care au constituit rezultatul adaptării la necesitate înseamnă căderea spiritului, dezicerea lui de activitate creatoare. De aceea filosofia creatoare nu poate fi o filosofie științifică. Există o gnosă mai presus de știință și care nu depinde de ea. Dar filosofia gnostică creatoare nu este și o filosofie sentimentală, o filosofie a simțirii, o filosofie a inimii. Filosofia simțirii este și ea pasivă, supusă, ea nu este creator-activă. Filosofia nu este vis, ci acțiune.

Filosofia este măcinată de o boală groaznică — boala reflexiei și dedublării. Această reflexie, acest hamletism, filosofii au încercat să-l ridice la rangul de principiu metodologic. În raționalismul lui Descartes, în empirismul lui Hume, în criticismul lui Kant reflexia și îndoiala sînt ridicate la rangul de virtuți ale cunoașterii filosofice. Reflexia și îndoiala sînt tocmai cele care privează filosofia de caracter creator-activ, o fac pasivă. Cel care reflectează și se îndoiește nu poate fi activ în lume, nu poate fi un luptător, el este în întregime cufundat în autodedublare vlăguitoare, el nu este sigur de acea forță activă, creatoare prin care ar putea acționa asupra lumii. Actul cognitiv creator, care biruie granițele și piedicile, poate fi săvîrșit doar de acela care e sigur de forța sa cognitivă, doar de către cineva integru, nu dedublat. Îndoiala și dedublarea îl fac pe cel care cunoaște dependent de datul universal cu multiplicitatea sa rea, îl fac rob al necesității. Filosofia creatoare este o filosofie dogmatică, nu critică și sceptică, integră, nu dedublă. Omul epocii moderne a trebuit să treacă prin îndoiala critică, prin părăsire și singurătate în cunoaștere. Fructuoasă a fost trecerea de la confortul cognitiv al lui Toma d'Aquino la tragedia kantiană a cunoașterii. Nu există cale de întoarcere către dogmatismul vechi, infantil, dar trebuie să existe o orientare către dogmatismul nou, matur, creator. Filosofia dogmatică a viitorului este o filosofie care s-a încumetat să facă alegerea, să fixeze conștiința asupra alegerii. Filosofia dogmatică este o filosofie temerară, creatoare. Cel care creează este întotdeauna dogmatic, el este întotdeauna temerar-alegător și afirmînd cu temeritate alegerea. Filosofia dogmatică este o filosofie liberă, în ea se produce un act creator al forței spirituale. Filosofia critică este o filosofie dependentă, în ea spiritul este inapt să realizeze un act creator, în ea avem de-a face cu o stare reflexivă, dedublă a spiritului. Dogmatism înseamnă integritate a spiritului, încredere creatoare în forța sa. Criticismul este o dedublare a spiritului, este neîncredere în forța sa, vlăguitoare pentru creație. Cunoașterea creatoare este, ca orice act creator, o autodezvăluire a forței care disecă, alege și dă la o parte. Reflexia, dedublarea și îndoiala înseamnă adaptare vlăguită la multiplicitatea rea a lumii necesității. Starea de îndoială este o stare de nelibertate, dependență, opresiune. Cel ce se îndoiește nu poate alege în infinitatea rea, multiplicitatea proastă a adevărilor impuse de lumea dată a necesității. Cel ce se îndoiește se află în situația măgarului lui Buridan. Îndoiala este lipsă de caracter în metafizică,

lipsă de voință și neputință de a pune capăt multiplicității inoportune prin actul creator al disecării. Dogmatismul este o manifestare a tăriei de caracter în metafizică, a voinței care disecă multiplicitatea rea. Dogmatismul este expresia conștiinței fixate, selective, care a avut îndrăzneala actului creator. Îndoiala înseamnă robie față de infinitatea rea, supunere față de multiplicitatea proastă. Dogmatismul creator înseamnă biruirea domniei infinității rele în numele veșniciei, disecarea multiplicității proaste în numele alegerii unicului. Actul creator al cunoașterii este actul unei iubiri selective, care alege înăuntrul multiplicității proaste unicitatea bună. Iubirea care alege este premisa indispensabilă a cunoașterii filosofice. Filosoful autentic este un om îndrăgostit, care a ales obiectul iubirii cunoscătoare. Cunoașterea filosofică creatoare înseamnă încetarea îndoielii cu privire la cel ales și îndrăgit. Îndrăgostitul alege prin act creator pe cine să iubească în multiplicitatea rea a femeilor. E inutil să-i spui îndrăgostitului că există, în afara celei alese și iubite de el, nenumărate femei cu nimic mai rele, dacă nu chiar mai bune. Iar filosofului îndrăgostit este inutil să-i spui că în afara adevărului ales și iubit de el există o mulțime de alte adevăruri nu mai puțin verosimile. Cunoașterea filosofică este imposibilă fără Eros. Patosul filosofiei este un patos erotic. Filosofia critică, dedublată, stăpînită de îndoială, nu cunoaște Erosul filosofic, ea nu deține patosul iubirii cunoscătoare. Filosofia este artă, iar nu știință, pentru că ea presupune Erosul, iubirea care alege. Coloratura erotică, nupțială a împlinirilor și viziunilor filosofice distinge radical filosofia de știință. Filosofia este o artă erotică. Cei mai creatori filosofi sînt filosofii erotici, ca de ex[emplu] Platon. Filosofii privați de erotism se apropie, poate, în mai mare măsură de tipul cvasiștiințific, dar filosofia lor nu conține asemenea viziuni creatoare. Filosofia se avîntă către taina nupțială a cunoașterii. Taina nupțială a cunoașterii este negată de filosofia critică și aici e păcatul ei împotriva speranțelor veșnice ale filosofiei. *Ca act creator, cunoașterea filosofică este o nuntă din dragoste.* Filosofia critică, cvasiștiințifică, vrea să transforme filosofia într-o căsătorie din interes, ea dorește nu o îndrăgostire primejdioasă, ci o domesticitate confortabilă lipsită de primejdii și neagă, de aceea, misterul nupțial al iubirii. Filosofia creatoare este arta iubirii cunoscătoare, nu știința unei domesticități cognitive confortabile.

Filosofia cvasiștiințifică ar vrea să pună demonstrația în locul iubirii care cunoaște, ea cere în toate și întotdeauna dovezi că adevărul iubirii care cunoaște este adevărul cel mai bun, adevărul unic. Dar demonstrația nu este decît una din expresiile dominației necesității asupra libertății spiritului uman. Se poate demonstra ceea ce este impus, inevitabil, indispensabil. Filosofia cvasiștiințifică ar dori ca totul să fie demonstrabil și nimic eligibil, ca peste tot să domnească necesitatea, nu libertatea. Demonstrația este indispensabilă în gîndirea discursivă, care este o adaptare la necesitatea în datul universal. În demonstrație nu există elan al actului creator. Demonstrația este supunere, nu creație. Dependența de demonstrație este o dependență înrobitoare. Permanentă cerință a demonstrațiilor este cerința unei comunicări spirituale diminuate, unei dezbinări interioare din pricina căreia totul este perceput ca necesitate și nu ca libertate. De unde se știe cu atîta tărie că adevărul este ceea ce a fost cel mai clar demonstrat? Poate că *demonstrația stă în calea cunoașterii adevărului ca piedică a necesității întîlnite*. Filosofia creatoare trebuie să se elibereze de dominația ademenitoare a demonstrației, să săvîrșească un act de lepădare de această adaptare neprimejdioasă la necesitate. În știință ceea ce este mai complet demonstrat este și ceea ce este mai perfect adaptat la necesitatea universală, în vederea orientării în ea. De aici importanța demonstrației în logica științelor. *În filosofie ceea ce este mai adevărat, ceea ce pătrunde creator, în mai mare măsură, prin necesitate către libertate, prin lipsă de sens către sens, este, poate, ceea ce este în cea mai mică măsură demonstrat*. În filosofie nu există logică a demonstrației, întrucît nu există în genere logică a filosofiei, nu există nimic care să premerge logic intuiției filosofului. Demonstrația în filosofie n-ar reprezenta o cunoaștere creatoare, ea n-ar fi decît o adaptare. Convingătoare în cunoașterea filosofică este intuiția creatoare, nu caracterul demonstrabil al gîndirii discursive. În filosofie adevărul se arată și se formulează, el nu se demonstrează și întemeiază. *Menirea filosofiei este de a găsi cea mai precisă formulare a adevărului sesizat prin intuiție și de a sintetiza formule. Ceea ce convinge și captivează în filosofie este perfecțiunea formulelor, ascuțimea și claritatea lor, lumina care izvorăște din ele, nu demonstrațiile și deducțiile*. Demonstrațiile se află întotdeauna la mijloc, nu la începuturi, nici la sfîrșituri și nu poate exista, de aceea, demonstrație a adevărilor prime și ultime. În esență demonstrațiile nu

demonstrează niciodată nici un adevăr, căci ele presupun adoptarea unor adevăruri pe cale intuitivă. Iar la mijloc se poate demonstra orice minciună. Demonstrația nu este decît o tehnică a aparatului logic și ea nu are nici o relație cu adevărul. Toate acestea duc încă o dată la conștiința acută a faptului că în cunoașterea filosofică avem de-a face cu o treaptă superioară a comunicării spirituale și abia atunci este ea convingătoare, abia atunci este ea spontană. *Filosofia presupune comunicarea pe terenul intuițiilor prime și ultime, iar nu pe cel al demonstrațiilor de mijloc ale gândirii discursive.* Atunci obligatorie și convingătoare va fi nu filosofia critic diminuată, ci cea dogmatic înălțată. Adevărul cunoașterii filosofice poate fi înțeles și primit doar atunci cînd sînt prezente vlăstarele acelei intuiții ale existentului ajunsă la cea mai înaltă expresie a sa în actul cognitiv creator al filosofului. Comunicarea în cunoașterea filosofică presupune un anume maximum al comunicării vitale, unitate, spirit sobornicesc al iubirii care alege. Ultimul criteriu al adevărului intuiției filosofice poate fi doar spiritul sobornicesc universal. Sobornicitatea conștiinței este o unică iubire care cunoaște. Unei conștiințe sobornicești nu-i sînt necesare demonstrațiile. Demonstrațiile sînt necesare numai celor care iubesc diversul, care au intuiții diverse. Demonstrații se fac doar adversarilor adevărului iubit, nu prietenilor lui.

\*

În determinarea naturii filosofiei și sarcinilor ei un loc central aparține problemei antropologismului în filosofie. Filosofia este incapabilă să părăsească acea conștiință inițială conform căreia cel care filosofează este omul și se filosofează pentru om. Ea n-are puterea să se dezică de faptul că procesul cognitiv al filosofiei se produce într-un mediu antropologic. Oricît s-ar strădui Cohen sau Husserl să confere cunoașterii un caracter transcendent omului și să elibereze cunoașterea de orice antropologism, aceste tentative vor produce întotdeauna impresia că cineva vrea să se ridice trăgîndu-se de pînă. *Omul precede filosofia, omul este presupuziția oricărei cunoașteri filosofice.* Este un lucru de care filosofi se simt adesea jenați și rușinați, ei ar dori să deducă omul din filosofie și nu filosofia din om. Filosofilor li se pare că acest antropologism fatal al filosofiei reprezintă o scădere a calității cunoașterii filosofice, inevitabila ei relativizare. Încît majoritatea filosofilor practică, pînă la urmă, un

antropologism semiconștient, parțial, un antropologism ușor pudic și nedeclarat. Filosofii par jenați de faptul că omul, care pentru filosofie constituie, încă, o problemă, precede în mod atât de evident filosofia și o comandă. Filosofia critică supune îndoielii existența însăși, pentru ea totul nu este decît problemă, iar omul se află în spatele filosofiei critice, omul se îndoiește, omul pune probleme. Și atunci filosofia critică face experimentul instructiv de a se curăți și elibera de om. Această tendință homicidă există și la Husserl, și la Cohen, și la alții. Ei vor să creeze o filosofie în care cea care filosofează să fie filosofia însăși, iar nu omul. În felul acesta se urmărește înălțarea în rang a cunoașterii filosofice, care n-ar mai fi astfel relativă, ci absolută. Gnoseologilor critici le place acum să spună că modul de cunoaștere științific este chiar realitatea cea mai autentică, chiar absolutul. Știința este chiar existentul, știința este existentul în mai mare măsură decît omul, știința este mai existențială decît omul. Hegel, deși în alt mod, credea și el că filosofia este mai reală și mai absolută decît omul. Această filosofie homicidă este o manifestare a orgoliului titanic al filosofului, nu al omului, ci al filosofului și nici măcar al filosofului, ci al filosofiei înseși, al cunoașterii filosofice înseși.<sup>14</sup> Acesta este panlogismul, adică înălțarea logicii și categoriilor ei la rangul de existență absolută. Și totuși, trebuie să vedem în Hegel un adevăr nemuritor: pentru Hegel cunoașterea însemna dezvoltarea existentului, cunoașterea era existențială. La Hegel idealismul se transmută în realism<sup>15</sup>. Marele merit al lui Hegel este ruptura lui cu logica formală. În tentativa titanică a lui Hegel filosofia atinge punctul limită, iar după aceea începe descinderea, căderea, crahul filosofiei. Omul se revoltă împotriva filosofiei și cere recunoașterea pentru sine a unei mai mari realități, mai mari existențialități decît cea a filosofiei. Filosofia extraantropologică și subantropologică nu poate fi numită creatoare — în ea nu există creator, nu există biruire creatoare de către omul creator a necesității universale, în ea omul este adus în starea de absolută supunere față de categoriile cunoașterii filosofice, dornice să elimine omul și să se așeze în locul său. *Singur acel Logos nu distruge omul, Care este. El Însuși, Omul Absolut*. De aceea numai în conștiința hristologică (în Hristos-Logos) este Omul salvat și afirmat.

Se deschide o altă cale a eliberării de consecințele relativiste ale antropologismului, consecințe distructive pentru filosofie. Este calea înălțării în rang a omului însuși, calea absolutizării omului, a recu-



noașterii omului ca centru suprem al cosmosului, după chipul și asemănarea Existentialului Absolut, mic cosmos care cuprinde în sine tot. Atunci omul va deveni nu o presupuziție relativă, relativistă a cunoașterii filosofice, ci presupuziția ei absolută, comunicînd cunoașterii fermitate și invulnerabilitate. *Atunci filosofia va fi înțeleasă ca forță cognitivă creatoare a omului, dominînd lumea.* Filosofia este domnia omului prin creație; știința — domnia lui prin ascultare. Filosofia creatoare este o filosofie antropologică, presupunîndu-l pe creator și țelul său. Dar antropologismul filosofiei va deveni, din relativ și semiconștient, conștient și absolut. Un atare antropologism trebuie să-și dezvăluie natura cosmic-ontologică. Stările omului ca ființă individuală, închisă nu pot fi izvorul cunoașterii filosofice, acest izvor nu poate fi psihologismul. Opoziția față de psihologism este deplin întemeiată, psihologismul este moartea filosofiei. Omul nu este presupuziția psihologică a cunoașterii filosofice, el este presupuziția ei universală, ontologică, cosmică. Pot fi izvor al cunoașterii filosofice doar stările cosmice, universale ale omului, nu cele psihologice, individuale. „Omul este măsura tuturor lucrurilor“, ne învâța Protagoras, și această afirmație a devenit sursa relativismului, scepticismului și pozitivismului. Despărțit de cosmos, închis în sine, pierzîndu-și legătura cu existența absolută, omul poate fi cel mai puțin măsura lucrurilor. Sofiștii, relativiștii, pozitivisti nu cunosc omul ca microcosmos, ca imagine și asemănare a existenței absolute. La ei omul este coborît în rang, de-absolutizat, transformat într-o stare relativă, într-un mănunchi de senzații, într-o picătură în marea necesității universale, un fir de nisip în deșertul existentialului. Dar omul trebuie recunoscut ca măsură a lucrurilor într-un cu totul alt sens, mai înalt. În om, și numai în om se petrece realizarea concretă și creatoare a stărilor cosmice, căci există în el o rudenie cu întreg cosmosul, ca treaptă ierarhică superioară a acestuia. *Filosofia înseamnă tocmai asta — autorealizarea de către om a rolului său regesc, creator în cosmos*<sup>16</sup>. Filosofia este eliberarea cognitivă de oprimare. Știința, însă, este conștiința dependenței.

\*

Psihologismul și relativismul uman în cunoașterea filosofică pot fi depășite numai de acei filosofi care admit existența Logosului universal, a Rațiunii sobornicești și înțeleg omul ca ființă părtașă la

Logos, înrudită cu Rațiunea, aptă să intre în posesiunea acestei Rațiuni. Cel care nu vede în om nici o urmă a Logosului universal este condamnat să se afle sub dominația psihologismului și relativismului. Filosofia nu este, asemenea religiei, revelație a lui Dumnezeu, ea este revelație a omului, dar a omului părtaș la Logos, la Omul Absolut, la Omul total, iar nu ființă individuală închisă. Filosofia este revelația înțelepciunii în omul însuși, prin efortul său creator. În intuițiile și revelațiile filosofice veritabile omul se unește cu universul, antropologismul se unește cu cosmismul. În cosmosul mic — omul — este cuprins cosmosul mare — universul. Adîncirea microcosmosului uman în propria sa profunzime pe calea intuiției intime pare doar subiectivă și neobligatorie. Căci în esență este vorba aici de adîncirea în taina macrocosmosului. Taina macrocosmosului se dezvăluie doar celor care înlătură necesitatea silit-impusă, necesitatea părelnică și se apropie de macrocosmos prin microcosmos, prin libertatea Omului Absolut.

Cunoașterea filosofică nu poate avea o sursă livrescă, școlărească. Izvorul filosofiei nu este Aristotel, nici Kant, ci existența însăși, intuiția existenței. Este cu adevărat filosof cel care are intuiția existenței, cel a cărui filosofie are un izvor vital. Adevărata filosofie deține căi nemediate de comunicare cu existența. Filosofia școlărească, scolastică, academică este o filosofie mediată. Elaborarea unor sisteme filosofice școlărești presupune deja privarea de hrană vitală a filosofiei și înlocuirea ei printr-o hrană livrescă. Scopul filosofiei nu este elaborarea unui sistem, ci actul cognitiv creator în lume. Filosofia nici nu trebuie să fie sistematică. Caracterul sistematic presupune întotdeauna o adaptare economică la necesitate, caracterul sistematic este opus intuiției creatoare. Sinteza nu trebuie identificată cu sistemul. Hrana filosofiei este vital-religioasă. Filosofia poate fi „orientată“ de revelația religioasă. Dar filosofia nu este religie și nu poate fi exterior subordonată religiei, cu atît mai puțin teologiei. Subordonarea filosofiei față de teologie a generat o scolastică, subordonarea filosofiei față de știință a generat o alta. Filosofia trebuie să fie liberă de orice autoritate aflată în afara ei și de orice metode cognitive aflate în afara ei. Ea trebuie să fie cu mult mai liberă decît admite filosofia critică, științifică actuală. Dar filosofia nu poate fi ruptă, desprinsă de cele mai profunde izvoare ale ființei, de seva vital-religioasă extrasă de omul care filosofează din microcosmosul său. Filosofia cere un acces liber la aceste izvoare

vii, nemijlocit existențiale și consideră o robie pentru sine interzicerea accesului ei la izvoarele primordiale. Religia este viața deplină. Adevărul religiei îi este dezvăluit omului de către Divinitate. Filosofía este cunoaștere. Adevărul filosofiei este descoperit de om. Uniunea divinului și umanului, a religiosului și filosoficului în cunoașterea ultimă a Adevărului unic se realizează nu cu ajutorul unei autorități și unei subordonări exterioare, ci prin act creator interior liber. Sensul religios ultim al filosofiei se dezvăluie imanent, ca și sensul artei, în dezvoltarea liberă a filosofiei. Revelația religioasă înseamnă pentru filosofie intuiția filosofului. Binefăcătorul ajutor al Domnului în cunoașterea filosofică, fără de care nu poate fi atins adevărul întreg și ultim, nu poate fi metoda filosofiei — el nu poate fi decât un dar, trimis drept răsplată pentru fapta eroică a cunoașterii. Dar filosofia trebuie să restaureze adevărul original al caracterului mitologic al cunoașterii umane. Filosofia însăși va admite liber că lumea este congnoscibilă doar mitologic.

\*

Filosofia liberă a epocii creatoare va începe prin jertfa conștiință a filosofiei științifice general-valabile, adaptate la lumea dată și lumesc diferențiată. Această jertfă nu este nici pe departe ușoară: ea presupune o mare libertate a spiritului și renunțarea la rânduiala burgheză, la tipul de comunicare burghez, în numele unei alte lumi și unei alte comunicări. Ea înseamnă refuzul securității filosofice, consimțirea la a te supune primejdiei în cunoaștere, îndepărtarea de țărmurile sigure și lepădarea de spiritul mic-burghez, adică de ocuparea unui loc cognitiv definit în lumea dată. Filosofia creației nu poate fi decât o filosofie a creatorilor, adică a celor care depășesc, în actul creator, granițele lumii date. Tocmai filosofia creației presupune o filosofie a libertății, ea este filosofia celor eliberați. Filosofia creatoare nu poate fi o filosofie academică, statală, burgheză. Filosoful este un om liber, independent de „lume“, care nu se adaptează la nimic. Filosoful nu poate fi în serviciul statului sau al partidelor politice, al academiilor sau al intereselor profesionale. Filosoful nu poate fi în slujba binelui omenirii, el nu poate fi în serviciul oamenilor și telurilor umane particulare. Vorbesc de filosofie ca act creator, și nu de filosofie ca sistem de adaptare.

Filosofia timpurilor noi a fost în prea mare măsură absorbită de problema științei, care a impresionat imaginația umană. Filosofia s-a transformat într-o teorie a cunoașterii științifice, într-o logică a științei. Ea a voit să se lase „orientată” de știință. Cunoașterea filosofică însăși, ca act independent, a fost umbrită de problema cunoașterii științifice. Obiectul filosofiei a devenit știința, iar nu existența. Metoda filosofării se străduiește și ea să fie științifică, adecvată obiectului său. Dar filosofia trebuie să se elibereze, în fine, de această absorbție exclusivă în problema științei. Kant a fost total copleșit de existența unor științe matematice ale naturii, de opera lui Newton, și a copleșit la rândul său filosofia cu problema unor științe matematice ale naturii. Dar însăși existența unor științe matematice, ideale ale naturii este acum supusă îndoielii, în știința însăși are loc o criză a matematismului și mecanicismului. Filosofia va trebui să aibă de-a face cu problema științei pragmatice și acest lucru o va elibera de coșmarul științelor matematice ale naturii. Pragmatismul științific minează definitiv ideea unei filosofii științifice, care se hrănea din fantasma existenței unei științe matematice ideale, unor științe absolute ale naturii. Viitorul aparține nu lui Cohen — acestei ultime tentative de a absolutiza și matematiza cunoașterea științifică — ci mai degrabă lui Bergson, care a respins, în chip profund și revoluționar, matematismul<sup>17</sup>. Dinspre știința însăși se pregătește o criză a filosofiei științifice. Iar pe culmile ei filosofia își eliberează intuiția creatoare.



Aspirația către un caracter științific, cvasiștiințific, a cuprins nu numai filosofia, ci și teosofia. Mișcarea teosofică din vremea noastră este impregnată de ideea nefericită că religia și mistica sînt cunoașteri cvasiștiințifice. Vechiul gnosticism renaște într-o formă cvasiștiințifică. Cel mai important și remarcabil dintre teosofii contemporani, R. Steiner, își construiește teosofia ca pe o știință, riguroasă și seacă. Teosofia lui este un fel de știință a naturii altor planuri ale existenței, un fel de Haeckel transpus în alte lumi. Steiner își scrie în mod premeditat cărțile în stilul manualelor de mineralogie și geografie. Metoda lui e strict descriptivă, strict științifică, nu filosofică<sup>18</sup>. Este ca și cum el ar rămîne în sfera naturalismului cvasiștiințific și ar vrea să lărgască acest naturalism, să-l extindă, dar nu

să-l depășească, nu să se elibereze de el. Pentru Steiner faptul științei este un fapt fundamental în viața omului. Dar el se luptă cu consecințele materialiste ale acestui fapt. El scrie despre mistică nu în mod mistic, ci în mod științific. În scrierile lui nu există acele trăiri personale, acele inspirații și iluminări care vrăjesc la toți misticii. El ne dă, sec-descriptiv, obiectul însuși, harta existenței. Teosofia pare să se adapteze la necesitatea universală și să devină mai accesibilă nivelului uman mediu. Dar filosofia creatoare nu poate admite o teosofie cvasiștiințifică. Dacă filosofia nu poate fi științifică, cu atât mai puțin poate fi științifică sfera ei superioară, cea mai îndepărtată de știință — teosofia, cunoașterea divinului. Dependența metodologică a lui Steiner de naturalism este determinată și de faptul că la el nu avem de-a face cu o teosofie în sensul strict al cuvîntului, ca la J. Böhme sau Fr. Baader. Știința ocultă a lui Steiner rămîne în sfera naturii creaturilor și nu oferă o cunoaștere a Divinului, ea nu vorbește despre Dumnezeu, așa cum vorbeau despre El gnosticii. Se poate, la rigoare, vorbi despre o magie științifică, așa cum o face Du Prel, dar în nici un caz despre o teosofie științifică. În magie există o dependență față de natură, dar teosofia trebuie să fie liberă față de natură. Cunoașterea lui Dumnezeu și a tainei ultime a lumii se distinge, în esența ei, de cunoașterea științifică și conține în sine tot atât de puțin naturalism, cît și matematism. Nici Haeckel, nici Cohen nu pot fi admiși în sfera cunoașterii teosofice și metafizice. Filosofia ca act creator nu are nimic comun nici cu cunoașterea naturalistă, nici cu cea matematică — ea este artă. Iar teosofia mistică este artă supremă. În ultimă instanță Steiner ajunge și el la această concluzie, întrucît vede în cunoaștere înălțarea existenței, dezvoltarea omului însuși. Cînd spun că filosofia este artă, nu vreau să spun că ea este „poezia conceptelor“, ca la Lange, lipsită de obligativitate pentru oricine, individual arbitrară. Arta filosofiei este mai obligatorie și mai fermă decît știința, ea antecede științei, dar ea presupune o încordare superioară a spiritului și o formă superioară de comunicare. Taina despre om — iată problema primordială a filosofiei creației.

## Capitolul II

# OMUL. MICROCOSMOS ȘI MACROCOSMOS

Filosofii s-au reîntors mereu la conștiința faptului că a descifra taina despre om înseamnă, de fapt, a descifra taina existenței. Cunoaște-te pe tine însuși și astfel vei cunoaște lumea. Toate tentativele cunoașterii exterioare a lumii care nu presupun o cufundare în profunzimea omului au avut ca rezultat doar o cunoaștere epidermică a lucrurilor. Dacă pornești de la om către exterior, nu ajungi niciodată la sensul lucrurilor, căci descifrarea sensului este ascunsă în omul însuși. Pozitivismul a reprezentat expresia extremă a tendinței de a pătrunde înțelesul lumii nu numai pe cale exterioară, printr-o îndepărtare cât mai mare de omul interior, ci așezînd omul însuși printre lucrurile exterioare ale lumii. Dar, în adevăr, o filosofie care se silește să nege importanța excepțională a omului în lume și să respingă omul ca pe un izvor excepțional al cunoașterii tainei și sensului lumii suferă de o contradicție lăuntrică și de un viciu distructiv pentru ea însăși. Omul care filosofează nu poate să nu afirme importanța excepțională a omului pentru orice filosofie, el nu poate să nu pornească de la această excepțională conștiință de sine. Actul excepționalei conștiințe de sine prin care omul își realizează propria semnificație precede orice cunoaștere filosofică. Această excepțională conștiință de sine a omului nu poate fi unul din adevărurile cunoașterii filosofice a lumii, ea precede, ca absolut *a priori*, orice cunoaștere filosofică a lumii, care nu devine posibilă decît prin această conștiință de sine. Dacă omul se va percepe ca pe unul din lucrurile exterioare, obiectivate ale lumii, el nu va putea fi subiect activ al cunoașterii, filosofia va fi pentru el imposibilă. Antropologia sau, mai precis, conștiința antropologică, precede nu doar ontologia și cosmologia, ci și gnoseologia și însăși filosofia cunoașterii, precede orice filosofie, orice cunoaștere. *Însăși*

*conștiința omului ca centru al lumii, ascunzînd în sine secretul lumii și înălțîndu-se deasupra tuturor lucrurilor lumii, este presupuziția oricărei filosofii, fără de care nu poți cuteza să filosofezi.* Cel care cunoaște filosofic lumea trebuie să se înalțe deasupra tuturor lucrurilor lumii, el nu poate fi unul din lucrurile lumii în rînd cu altele, el trebuie să fie el însuși lume. În fața unei fracțiuni a universului n-ar fi putut sta sarcina temerară de a înțelege lumea, n-ar fi putut apărea problema cunoașterii, problema filosofiei. Chiar faptul de a pune problema temerară a cunoașterii universului este posibil doar pentru cel care este el însuși univers, care este capabil să se contrapună universului ca egal lui, apt de a-l include în sine. Cunoașterea umană se bazează pe presupuziția că omul este cosmic prin natura sa, că el este centrul existenței. Omul ca ființă individuală închisă n-ar deține căi către cunoașterea universului. O astfel de ființă nu s-ar înălța deasupra lucrurilor particulare ale lumii, n-ar depăși stările particulare. Calea antropologică este singura cale de cunoaștere a universului și această cale presupune o excepțională conștiință de sine a omului. Numai în conștiința de sine și simțirea de sine a omului se dezvăluie tainele divine. Filosofii au acceptat, în esență, acest lucru întotdeauna, fie conștient, fie inconștient.

Dar au existat devieri de la această excepțională conștiință de sine a omului în două direcții distincte. Omul a încercat să filosofeze cînd parcă mai jos, cînd parcă mai sus de sine, după cum așeza la baza filosofării unele sau altele dintre stările și forțele sale particulare. Empirismul și pozitivismul fac din sferele particulare și inferioare ale percepției și experienței exterioare temelia filosofiei, fragmentînd spiritul uman. Raționalismul și criticismul privesc și ele drept temelie a filosofiei sferele particulare, dar mai înalte, ale categoriilor rațiunii, fragmentînd spiritul uman în alt mod și încercînd să confere cunoașterii un caracter non-uman. Dar atît empiriștii și pozitivii, cît și raționaliștii și criticiștii pornesc fiecare în felul său și în mod incomplet de la premisa că în om trebuie să existe resurse excepționale de cunoaștere a lumii. În ultimă instanță, pînă și cel mai extremist senzualist trebuie să recunoască în senzațiile omului natura sa macrocosmică. Pînă și cel mai extremist raționalist de tipul lui Cohen trebuie să recunoască în categorii natura macroantropică a existentului. *Omul este o mică lume, microcosmos — iată adevărul fundamental al cunoașterii omului și adevărul fundamental subiacent înseși posibilității*

*cunoașterii*. Universul poate pătrunde în om, poate fi asimilat de el, cunoscut de el, înțeles de el numai pentru că în om există întreaga compoziție a universului, toate forțele și calitățile acestuia, pentru că omul nu este o fracțiune a universului, ci o lume completă în mic. Endosmosul și exosmosul\* cognitiv sînt posibile doar între microcosmos și macrocosmos. Omul pătrunde cognitiv sensul universului ca pe cel al unui om mare, macroantropos. Universul pătrunde în om, se supune efortului său creator ca unei mici lumi, microcosmos<sup>1</sup>. Omul și cosmosul își măsoară forțele ca egali. Cunoașterea este o luptă între forțe egale, nu lupta unui pitic cu un uriaș. Repet: această excepțională conștiință de sine a omului nu este unul din adevărurile dobîndite ca rezultat al filosofării, este adevărul care precede orice act creator al cunoașterii filosofice. Această premisă și presuposiție a oricărei filosofii este adesea inconștientă, dar trebuie să devină conștientă. Omul are capacitatea de a cunoaște lumea numai pentru că el nu este în lume doar ca una din părțile ei, ci și în afara lumii și deasupra lumii, depășind toate lucrurile lumii ca existență echivalentă lumii. Cum bine spune Lotze: „Dintre toate rătăcirile spiritului uman, cea mai ciudată mi-a părut întotdeauna aceea prin care el a ajuns să se îndoiască de propria sa ființă, pe care numai el singur o trăiește nemijlocit, sau cum i-a apărut gîndul să-și restituie această ființă sub forma unui dar din partea acelei naturi exterioare pe care o cunoaștem doar în mod mediat, tocmai prin mijlocirea spiritului respins de noi înșine.”<sup>12</sup> Omul se cunoaște pe sine înainte și mai bine decît cunoaște lumea și de aceea cunoaște lumea după și prin sine. Filosofia este tocmai cunoașterea interioară a lumii prin om, în timp ce știința este cunoașterea exterioară a lumii în afara omului. În om se dezvăluie existența absolută, în afara lui — doar cea relativă.

\*

Omul este punctul de intersecție a două lumi. Stă mărturie pentru aceasta dualitatea conștiinței de sine umane, care străbate întreaga ei istorie. Omul are conștiința apartenenței sale la două lumi, natura lui se dedublează și în conștiința lui învinge cînd o natură, cînd cealaltă. Și omul întemeiază cu aceeași forță conștiințe de sine în cel mai înalt grad opuse, justificîndu-le în aceeași măsură prin datele naturii sale. Omul este conștient de măreția și forța sa,



ca și de nimicnicia și slăbiciunea sa, de libertatea sa regească și de dependența sa înrobitoare, este conștient de sine ca fiind chipul și asemănarea lui Dumnezeu și picătură în lumea necesității naturale. Se poate vorbi, aproape cu egală îndreptățire, de proveniența divină a omului și de proveniența sa din formele inferioare ale vieții organice a naturii. Filosofii apără cu o forță aproape egală de argumentație libertatea originară a omului și determinismul total, care include omul în lanțul fatal al necesității naturale. Omul este unul din fenomenele acestei lumi, unul dintre lucruri în vârtejul natural al lucrurilor și omul iese din această lume ca imagine și asemănare a existenței absolute, înălțându-se deasupra tuturor lucrurilor din ordinea naturii. (Stranie ființă; dedublată și echivocă, avînd chip regesc și chip de rob, ființă liberă și încătușată, puternică și slabă, reunind într-o existență unică măreția și nimicnicia, ceea ce este veșnic și ceea ce este pieritor. Toate spiritele profunde au simțit asta.) Pascal, care avea o genială percepție a caracterului antinomic al vieții religioase, înțelegea că întregul creștinism este legat de această dualitate a naturii umane. „Nulle autre religion que la chrétienne n'a connu que l'homme est la plus excellente créature et en même temps la plus misérable.”<sup>3\*</sup> Jacob Böhme spune: „Nun siehe, Mensch, wie du bist irdisch und dann auch himmlisch, in einer Person vermischt, und trägest das irdische, und dann auch das himmlische Bild in einer Person: und dann bist du aus der grimmi-gen Qual, und trägest das höllische Bild an dir, welches grünet in Gottes Zorn aus dem Qual der Ewigkeit.”<sup>4\*\*</sup>

E aproape de neconceput cum o fracțiune a naturii, în toate privințele dependentă de vârtejul ei de neînălțurat, a îndrăznit să se răscoale împotriva naturii și să-și afirme pretențiile la o altă origine și la o altă destinație. *Suprema conștiință de sine a omului este inexplicabilă pornind de la lumea naturală și rămîne o taină pentru această lume.* Lumea naturală n-ar fi în stare să se depășească pe sine în suprema conștiință de sine a omului; în forțele naturale ale „astei lumi” nu este sădită nici o posibilitate a unei atare conștiințe de sine. Superiorul nu putea naște din inferior. Omul prezintă documente justificative ale provenienței sale aristocratice. Omul nu este doar al astei lumi, ci și al alteia, el nu este doar al necesității, ci și al libertății, nu este doar al naturii, ci și al lui Dumnezeu. Omul se poate cunoaște pe sine ca parte indispensabilă a naturii și poate fi copleșit de această conștiință. Dar cunoașterea sa ca parte a naturii

este un factor secundar al conștiinței umane; în mod primar omul își este dat sie și se trăiește pe sine ca fapt în afara naturii, în afara lumii. Omul este mai profund și mai originar decît psihologicul și biologicul din el. Omul, omul total, purtătorul umanității absolute, care a dobîndit conștiința după torpoarea sa în lumea naturii, după căderea sa în necesitatea naturală, devine conștient de natura sa infinită, care nu poate fi satisfăcută și îndeștulată prin împliniri trecătoare. Totul e pieritor în lumea omului, totul neagă veșnicia. Dualitatea naturii umane este atît de frapantă, încît sînt pline de forță învățăturile despre om ale naturaliștilor și pozitivistilor și nu mai puțin pline de forță cele ale supranaturaliștilor și misticilor. Faptul existenței omului și faptul conștiinței de sine a omului este dezmințirea puternică și unică a aceluia aparent adevăr conform căruia lumea naturală este unică și definitivă. *Prin natura sa omul reprezintă o ruptură în lumea naturală, el nu-și află loc în ea.* Învățații raționaliști sînt nevoiți să se oprească cu nedumerire în fața faptului conștiinței de sine a lui Hristos, în fața caracterului inexplicabil al acestei conștiințe de sine divine. Tot astfel trebuie să se oprească învățații raționaliști în fața faptului conștiinței de sine a omului, căci această conștiință de sine este transcendentă în raport cu lumea naturală și nu este explicabilă prin ea. Există o analogie profundă și bogată în semnificații între conștiința de sine a lui Hristos și conștiința de sine a omului. Numai revelația despre Hristos dă cheia pentru dezvăluirea tainei conștiinței de sine a omului. Suprema conștiință de sine a omului este limita absolută a oricărei cunoașteri științifice. Știința cunoaște cu deplin drept omul doar ca parte a lumii naturale și se confruntă cu dualitatea conștiinței de sine umane ca limită a sa. Dar și filosofia supremei conștiințe de sine a omului este posibilă doar atunci cînd ea este conștient „orientată“ de revelația religioasă despre om. Filosofia antropologică adoptă această revelație religioasă ca pe o intuiție liberă a sa și nu ca pe o autoritate dogmatică. Filosofia antropologică are de a face cu omul nu ca obiect al cunoașterii științifice (fie ea biologică, psihologică sau sociologică), ci cu omul ca obiect al supremei conștiințe de sine, în afara naturii și în afara lumii. De aceea această filosofie identifică natura omului ca imagine și asemănare a existenței absolute, ca microcosmos, ca centru suprem al existenței și aruncă lumină asupra dualității tainice a naturii umane. Antropologia filosofică nu depinde în nici un sens și în nici o măsură de

antropologia științifică, întrucât omul este pentru ea nu un obiect natural, ci un subiect supranatural. Antropologia filosofică se întemeiază în întregime pe o superioară conștiință de sine a omului, care se avîntă dincolo de granițele lumii naturale.

Filosofia rațională oficială, filosofia recunoscută ca general-valabilă nu a descoperit niciodată antropologia autentică — învățătura despre om ca microcosmos. Această filosofie a fost copleșită, într-o măsură mai mare sau mai mică, de situația dependentă a omului în lumea naturală. Ce se poate extrage din filosofia oficial recunoscută este, cel mult, învățătura temător-modestă despre om a lui Hermann Lotze în al său *Microcosmos*. La Schelling, hrănit cu literatură mistică, antropologia filosofică a fost copleșită de *Naturphilosophie*<sup>5</sup>. Fundamental pentru Schelling este conceptul de natură, nu cel de om. În filosofie, care potrivit esenței destinației sale presupune excepționalitatea omului, se pot găsi doar fragmente ale unei învățături despre om<sup>6</sup>. Suprema conștiință de sine își face drum cu timiditate și teamă în filosofie, și amortește complet în filosofia științifică. Și doar un pic mai mare, în ascuțirea conștiinței de sine antropologice, este importanța filosofiei înflăcărat-atheiste a lui L. Feuerbach. Geniala sa lucrare *Esența creștinismului* este un adevăr răsturnat al antropologiei religioase. Pentru Feuerbach misterul omului rămînea un mister religios<sup>7</sup>.

Numai în filosofia mistică și ocultă, pe care filosofii oficiali și general-obligatorii tot mai refuză să o cunoască, s-a dezvăluit adevărata învățătură despre om ca microcosmos, i s-a dezvăluit omului taina despre sine însuși. În mistică omul se eliberează de opresiunea lumii naturale. Latura cea mai puternică a unei mari părți a învățăturilor oculte este învățătura despre cosmicitatea omului, cunoașterea omului mare. Numai misticii înțelegeau bine că tot ce se petrece în om are o semnificație universală și își pune pecetea asupra cosmosului. Ei știau că stihiiile spirituale ale omului sînt cosmice, că în om pot fi descoperite toate stratificările lumii, întreaga ei alcătuire. Mistica a fost întotdeauna profund opusă celui psihologism care vede în om o ființă individuală închisă, o fracțiune a lumii. Omul nu este o fracțiune a universului, un ciob al său, ci un întreg mic univers, incluzînd în sine toate calitățile universului mare, punîndu-și pecetea asupra lui și purtîndu-i pecetea. Psihologia misticilor este întotdeauna cosmică. De exemplu, mînia nu este pentru ea doar o stihie a sufletului uman, ci și o stihie a cosmosului<sup>8</sup>.

Subiectul este vizibil în obiect și obiectul în subiect. Misticilor le este caracteristic un materialism spiritual. În învățătura mistică a lui Jacob Böhme există enorm de mult foc, apă, pucioasă, materie spirituală și spiritualitate materială. Adevărul nemuritor al astrologiei consta în profunda credință că omul și soarta sa poartă pecetea tuturor stratificărilor cosmosului, tuturor sferelor cerului, că omul este prin natură cosmic. Și dacă astrologia nu poate renaște în forma ei naiv-naturalistă, așa cum nu poate renaște antropocentrismul naturalist pre-copernician, adevărul supranaturalist al astrologiei care vede în cosmos alte planuri ale existenței, ascunse astronomiei, va renaște, e în curs de renaștere și n-a murit niciodată<sup>9</sup>. Un adevăr la fel de veșnic e de găsit în alchimie, în magie. Astrologia descifra legătura indestructibilă dintre om și cosmos și în felul acesta răzbătea către un adevăr ascuns acelei științe despre om care nu cunoaște cerul, ca și acelei științe despre cer care nu cunoaște omul. Doctrinile oculte și mistice au vorbit întotdeauna despre caracterul compozit, complex al omului, care include în sine toate planurile cosmosului, care face să trăiască în sine întreg universul. Acea filosofie care vede în om doar un fenomen particular al lumii naturale vede cel mai puțin în om cosmosul, universul mic. Și numai acea filosofie este capabilă să aibă viziunea cosmosului în om, care vede că omul este mai presus de toate manifestările lumii naturale și reprezintă centrul suprem al existenței. De faptul că în om sînt ascunse forțe cosmice tainice, oculte, necunoscute științei oficiale și conștiinței curente, diurne a omului, aproape că nu ne mai putem îndoi. Această conștiință crește, nu scade, ea strîmtoarează conștiința oficial-științifică și bunul ei simț oficial. Veșnicul adevăr al misticii va trebui să devină în scurt timp un adevăr deschis și obligatoriu, de care să nu te poți ascunde decît în neființă. În filosofia cabalistică, la cel mai mare între mistici, J. Böhme, la continuatorul său Fr. Baader, la extraordinarul popularizator contemporan al învățăturilor oculte R. Steiner, găsim învățătura despre om ca microcosmos.

În Cabală conștiința de sine a omului atinge culmea. În conștiința creștină curentă adevărul despre om-microcosmos este strivit de sentimentul păcatului și căderii omului. În conștiința creștină oficială antropologia rămîne, încă, veterotestamentar-biblică. În cartea fundamentală a Cabalei, *Zohar*, și la Böhme în *Mysterium magnum* (o interpretare a primei cărți a lui Moise) biblia

este eliberată de lanțurile care limitează și copleșesc vechea conștiință a umanității și se întredezvăluie adevărul despre omul cosmic. Cabala vorbește despre *Adam Celest*. „Omul — se spune în *Zohar* — este în același timp concluzia și punctul culminant al creațiunii. De aceea este el creat în a șaptea zi. De îndată ce a apărut omul totul a fost desăvârșit, lumea de sus și lumea de jos, căci totul este cuprins în om, el reunește toate formele.”<sup>10</sup> „El nu este doar chipul lumii, ființă universală incluzînd și Ființa absolută: el este de asemenea, el este în primul rînd chipul lui Dumnezeu, luat în totalitatea atributelor sale. El este prezența divină pe pămînt; el este *Adam Celest* care, apărînd din bezna supremă și primordială, îl creează pe acest *Adam terestru*.”<sup>11</sup> „În interior se află taina *omului celest*. Așa cum omul este terestru, Adam celest este interior și totul se săvîrșește jos, ca și sus.”<sup>12</sup> Cabala conține deja profunda învățătură despre Androgin. „Orice formă — se spune în *Zohar* — în care nu se găsește principiul masculin și principiul feminin nu este o formă superioară și deplină. Sfîntul își găsește locul numai acolo unde aceste două locuri sînt în mod perfect unite... Numele de om poate fi dat numai bărbatului și femeii uniți într-o ființă unică.”<sup>13</sup> Omul servește drept mediator și unificator între Dumnezeu și natură. Dumnezeu și natura se oglindesc în ființa sa dublă<sup>14</sup>. „Cînd lumea de jos este animată de dorința, de setea înflăcărată a lumii de sus — se spune în *Zohar* — aceasta din urmă pogoară către ea. În om această dorință atinge conștiința și forța supremă, în om și prin om cele două lumi se întîlnesc și pătrund una în cealaltă, tot mai mult și mai mult.”<sup>15</sup> În Cabală se ascunde o foarte profundă antropologie, în deplin acord cu adevărul creștin. Adevărul despre om n-a fost deplin dezvăluit în biserica creștină, care a conservat, în scopurile mîntuirii, antropologia veterobiblică. Dar un adevăr superior despre om a fost, în parte, dezvăluit de mistică și întîi de toate de cea cabalistică, legată de izvoarele înseși ale omului. Tocmai în Cabală se dezvăluie adevărul despre om ca imagine și asemănare a lui Dumnezeu. Dar în Cabală adevărul despre om nu a devenit încă dinamic, creator. Găsim o înaltă învățătură despre om și în cărțile hermetice. „Să îndrăznim să spunem — zice Hermes Trismegistos — că omul este un Zeu muritor și că Zeul celest este un om nemuritor. În acest fel toate lucrurile sînt conduse de lume și de om.”<sup>16</sup> Și mai spune Hermes Trismegistos: „Domnul veșniciei este primul Zeu, lumea — al

doilea, omul — al treilea. Zeul, făcătorul lumii și a tot ce ea conține, guvernează întreg acest tot și îl supune guvernării omului. Acesta din urmă face din tot obiectul activității sale.<sup>17</sup>

Geniale viziuni antropologice, care își depășesc epoca, se descoperă la cel mai mare dintre misticii gnostici ai tuturor timpurilor, Jacob Böhme. Pentru Böhme antropologia este inextricabil legată de hristologie. Învățătura despre Adam nu poate fi desprinsă de învățătura despre Hristos. Böhme apropie în mod genial-temerar pe Hristos de Adam. Primul Adam al lui Böhme este același Adam Celest al Cabalei. Iar Hristos este Omul Absolut, este Adam Celest. Întreaga antropologie a lui Böhme este legată de învățătura sa despre androgin, la care vom reveni nu o dată. Întreaga *Naturphilosophie* a lui Böhme, zguduitoare, deși nu pînă la capăt înțeleasă de noi, presupune că omul este microcosmos și că tot ce se săvîrșește în om se săvîrșește în cosmos. Sufletul și natura sînt una. Böhme trebuie să pătrundă în viața noastră spirituală ca element veșnic, căci niciodată pînă la el gnosa umană nu s-a ridicat pînă la atare înălțimi supraumane. „Nu am trebuință nici de metodele și procedeele voastre, nici de formulele voastre, căci nu de la voi am învățat aceasta: eu am un alt maestru și acest maestru este *Natura* întreagă. Nu de la om sau prin om, ci de la *Natura* însăși am învățat eu filosofia mea, astrologia mea și teologia mea.”<sup>18a</sup> Și această proveniență supraumană, natural-divină a cunoașterii lui Böhme se face simțită. „Prin propriile mele forțe sînt la fel de orb ca orișicare alt om și la fel de neputincios, dar în spiritul lui Dumnezeu vede spiritul meu înăscut prin tot, nu însă întotdeauna, ci doar atunci cînd spiritul Iubirii lui Dumnezeu pătrunde prin spiritul meu, și atunci natura animală și Divinitatea devin o unică Ființă, o unică rațiune și o unică lumină. Și nu numai eu sînt așa, ci așa sînt toți oamenii.”<sup>19</sup> Sofia — Înțelepciunea Divină — se poate dezvălui în fiecare om și atunci se naște gnosa adevărată. Ce se dezvăluie în gnosa lui Böhme despre om? Primul om este androgin. După chipul și asemănarea lui Dumnezeu este numai acel om „care o are în sine pe Fecioara neprihănită a Înțelepciunii Divine... Omul a primit pentru prima oară denumirea sa de Om ca ființă mixtă.”<sup>20</sup> Numai fecioara-fecior, androginul, este om, chip și asemănare a lui Dumnezeu. Fără

<sup>1</sup> Traducerea pasajelor din Böhme este făcută special pentru cartea mea — N.B.

tînăra Fecioară nu se poate primi denumirea de om. „Înainte de Eva sa Adam era el însuși Fecioară neprihănită, nici bărbat, nici femeie; el avea în sine ambele tincturi — pe cea care este în foc și pe cea care este în duhul blîndeții — și dacă ar fi rezistat încercării el ar fi putut să dea naștere singur, în ordine divină, fără ruptură. Și va fi să se nască vreodată un om dintr-altul în acea ordine în care Adam, prin fecioria sa, a devenit om și chip al lui Dumnezeu: căci ceea ce este al veșniciei naște tot în ordinea veșniciei; ființa sa trebuie să provină în întregime din veșnic, altfel nimic nu se va păstra în veșnicie.”<sup>21</sup> Ce este frapant la Böhme este apropierea mistică dintre cer și pămînt, dintre Dumnezeu și om, dintre Hristos și Adam. „Dumnezeu trebuie să devină om, omul — Dumnezeu, cerul trebuie să devină una cu pămîntul, pămîntul trebuie să devină cer.”<sup>22</sup> „Adam a fost creat de Cuvîntul lui Dumnezeu, dar a căzut din Cuvîntul Divin al Iubirii în Cuvîntul Divin al Mîniei: atunci, din plinătatea bunătății sale, Dumnezeu a trezit din nou Cuvîntul său preaiubit cel de adîncă smerenie, iubire și milostenie în chipul de mînie al lui Adam și a introdus mareața ființă (*ens*) a iubirii în ființa (*ens*) mîniei trezite și l-a transfigurat întru Hristos pe Adam mînios în sînt.”<sup>23</sup> „Astfel Hristos a devenit Dumnezeu-Om, iar Adam și Avraam întru Hristos a devenit Dumnezeu-Om; Dumnezeu și omul sînt de aici înainte un Chip unic și indivizibil după toate cele trei principii (și din toate cele trei), în veșnicie și în timp, în carne și potrivit sufletului, potrivit întregii naturi a omului și întregii naturi divine, excluzînd doar dinafară pecetluita asupra lui Adam și de el primita natură șerpească, pe care el n-ar fi trebuit s-o primească în sine. Dar ființa (*ens*) — înțeleg ființa umană (*ens*) — în care diavolul și-a semănat sămînța, pe aceasta trebuie să o primească și să ștergă în ea capul diavolului și al șarpelui, să spargă în ea cătușele morții care țin întemnițată ființa celestă (*ens*) și să înflorească, așa cum prevestește ciomagul lui Aaron, care a înflorit cu flori de migdal.”<sup>24</sup> „Adam a fost și el fiul natural al lui Dumnezeu, creat de El din natura sa, dar el a pierdut filiația și a pierdut moștenirea, a fost izgonit și împreună cu el toți fiii săi.”<sup>25</sup> „Căci Hristos a murit pentru sinele\* uman în mînia Tatălui și cu voința sinelui a fost îngropat în veșnică moarte, dar a înviat în voința Tatălui său și trăiește și domnește în veșnicie în voința Tatălui său.”<sup>26</sup> Iată cuvintele esențiale ale lui Böhme despre Hristos și Adam: „Să înțelegeți că natura omului trebuie păstrată și că Dumnezeu nu o respinge pe

toată pentru ca un om nou și străin să apară din cel vechi; el trebuie să apară din natura și însușirile lui Adam și din natura și însușirile lui Dumnezeu în Hristos, pentru ca *omul să devină Adam-Hristos, iar Hristos — Hristos-Adam, Om-Dumnezeu și Dumnezeu-Om* (subl. mea).<sup>27</sup> „Și iată a devenit Adam în natura sa și Hristos în natura divină un unic Chip, un unic copac (subl. mea).”<sup>28</sup> Iată ceea ce numesc nașterea Omului în Dumnezeu, creșterea lui în viața Divină. Hristos este chiar Omul Absolut, Omul Celest, Omul născut în Dumnezeu, ca Ipostază Divină. „Astfel omul adamic, care urma să devină apostol sau Hristos, a fost născut încă înainte ca Hristos să sufere în el; dar mai întâi trebuie ca Hristos să reînvie în el, iar Iuda ca voință șerpească să se gîtuie și să moară în moartea lui Hristos cu voința sa rea — *doar atunci omul-Adam va deveni Hristos* (subl. mea). Omul neistoric, încă pe cînd Iuda mai trăiește sub purpura lui Hristos, va deveni, prin harul primit, Hristos — așa doar se desfată Babilonul sub vâlul feciorelniceii sale fiice Dina, pentru ca preafrumoasa fiică să se poată desfrîna fără piedică și să doarmă dulce cu ibovnicul său Iuda.”<sup>29</sup> Cursul gîndirii lui Böhme este cu desăvîrșire irațional, nondiscursiv, și doar printr-un auz special este el perceptibil ca armonie a sferelor celeste.

Renașterea misticiei neînțelese și uitată a lui J. Böhme a avut loc în secolul al XIX-lea prin Fr. Baader. Baader îl urmează în liniile esențiale pe Böhme, dar el aduce și note personale. La Böhme există o excepțională precumpănire a filosofiei naturii; la Baader găsim o filosofie a istoriei și o filosofie socială. Filosofia istoriei este legată la el de biserică. Pe noi ne interesează aici antropologia lui Baader<sup>30</sup>. „Omul este un mediator între Dumnezeu și lume, că urmare el nu este nici creatură a lumii, nici proces încheiat al creației. Numai în om Dumnezeu se dezvăluie în integralitatea sa; de aceea în creațiune Dumnezeu nu putea sărbători sîmbăta, pînă cînd nu a fost creat omul.”<sup>31</sup> „Omul este entitatea care desăvîrșește întreaga creațiune și de aceea se află mai presus de *înger*. Dumnezeu este și pentru diavol Dumnezeu; El este Creatorul oricărei făpturi. Dar numai în om este El Tată sau în om dorește El să fie Tată. Dumnezeu a devenit nu înger, ci om, pentru a mîntui omul de cădere. El a trimis inima sa — pe Iisus — oamenilor, pentru a le întinde mîna, ca ei să devină părtași la calitatea de fiu. Numai prin Hristos este dată omului forța de a realiza adevărata sa menire de culme a întregii creații.”<sup>32</sup> „Omul, care trebuia să devină



Dumnezeu în mic (microteos), a devenit lume în mic (microcosmos), fără a fi pierdut, însă, predestinarea și îndatorirea de a deveni microteos.<sup>33</sup> „Omul este centru, extras, ideal, focar al întregului univers. În afara lui, toate nu sînt decît «membre risipite ale creatorului», în el totul se adună într-o minunată consonanță — în *microcosmos*. Omul este un fel de organ general de simțire, care atinge tot, se desfată cu tot, absoarbe tot. În fiecare aptitudine separată a omului se află o întreagă lume în germene, care se și manifestă din cînd în cînd, cu ocazia unei excitații disarmonice.”<sup>34</sup> „Întrucît omul este, prin natura sa dublă, oglinda Adevărului însuși, în sensul că legile a tot ce este spiritual și a tot ce este senzorial sînt înrădăcinate în propriile sale legi, el este de natură divină.”<sup>35</sup> „Voința cu adevărat binecuvîntată în om este Hristos din el.”<sup>36</sup>

Marile doctrine mistice despre om sînt conștientizate și renasc în epoca noastră într-o formă cu excesive pretenții științifice prin R. Steiner, fondatorul societății *antroposofice*. Steiner dezvăluie și el natura microcosmică a omului, și el vede în om stratificarea tuturor planurilor existenței, tuturor evoluțiilor planetare. Există în om un corp fizic, comun cu mineralele, un corp eteric, comun cu plantele, și unul astral, comun cu animalele<sup>37</sup>. Astfel suie Steiner în compoziția omului către „eu” și „spirit” și descoperă divinul în om<sup>38</sup>. Omul include în sine întreg cosmosul, de la piatră la Divinitate, pe el și-a pus pecetea întreaga evoluție a universului<sup>39</sup>. Dar evoluționismul lui Steiner nu face clar pînă la capăt dacă el îl admite pe Primul Adam, pe Omul Celest ca predecesor al întregii evoluții a universului. S-ar putea crede că omul este pentru Steiner un compus și că el apare doar ca rezultat al evoluției universale<sup>40</sup>. Nu se dezvăluie în suficientă măsură legătura antropologiei cu hristologia. Importanța lui Steiner constă însă în faptul că el scoate în evidență învățăturile mistice cu privire la om ca microcosmos, ca centru al universului, avînd o vocație creatoare în univers și că el pune problema antroposofică. În toate doctrinele mistice și oculte<sup>41</sup> este ascunsă o conștiință antropologică excepțională, greu de găsit în doctrinele bisericii oficiale și în cele ale filosofiei oficiale<sup>42</sup>.

\*

În timp ce în filosofia oficială, începînd cu Descartes, triumfa o înțelegere mecanicistă a naturii și filosofii n-au putut, cu rare

excepții, să biruie fantoma mecanismului mort al naturii, pentru filosofia mistică natura a rămas întotdeauna vie, un organism viu. Vie era natura pentru Paracelsus, pentru J. Böhme, pentru filosofii naturii din epoca Renașterii. Știința se adaptează, ascultătoare, la mecanismul naturii, dar filosofia trebuie să întrevadă în spatele lui un organism. Însăși amortizarea strivitoare a naturii, care nu poate fi negată, trebuie înțeleasă ca provenind din libertatea prost orientată a viului. Mecanismul ucigător al necesității a început de la libertatea păcătoasă, căzută, a ființelor vii. Natura este ierarhia organică a ființelor vii. Însăși materialitatea naturii nu este decît întruparea, obiectivarea ființelor vii, a spiritelor diferitelor trepte ierarhice. Dar acea materialitate pe care o investighează excelent știința nu este doar întruparea spiritului viu, ea este în același timp îngreunare, înlănțuire și înrobire a spiritului, ea poartă fatala pecete a căderii, a cufundării în sferele inferioare. Omul este microcosmos, treapta supremă, regească a ierarhiei naturii ca organism viu. Omul-microcosmos este răspunzător pentru întreaga ordine a naturii și ceea ce se săvârșește în el își pune pecetea asupra întregii naturi. Omul vivifică, dotează cu spirit natura prin libertatea sa creatoare și o ucide, o încătușează prin robia și căderea sa în necesitatea materială. Căderea centrului ierarhic suprem al naturii aduce după sine căderea întregii naturi, a tuturor treptelor ei inferioare. Toate făpturile gem și plîng și își așteaptă eliberarea. Amortizarea naturii și acea materializare rea, în virtutea căreia toate ființele lumii au nimerit sub dominația necesității și nu găsesc ieșirea din starea de limitare, toate acestea pornesc de la căderea omului, de la reaua deplasare a centrului ierarhic al naturii. Gradul de responsabilitate pentru acea stare în care se află natura privată de viață depinde de gradul de libertate și de locul ierarhic în cosmos. Dintre toți, cel mai răspunzător este omul și cele mai puțin răspunzătoare sînt pietrele. Regele are o responsabilitate mai mare decît ultimul dintre supușii săi. Căderea omului și pierderea libertății regești care i-a urmat, cufundarea în sferele inferioare ale necesității l-au privat pe om de locul său în natură și l-au pus într-o dependență de rob față de sferele inferioare ale ierarhiei naturii. Omul, care a ucis și mecanizat natura prin căderea și aservirea sa, a întîmpinat din toate părțile opoziția acestui mecanism mort al naturii și a devenit prizonierul necesității naturale. Pietrele, plantele și animalele iau în stăpînire omul și se răzbună parcă pe el pentru propria lor robie. Opoziția și

dominația părților împietrite, deposedate de viață ale naturii, definitiv cufundate în necesitatea materială a treptelor inferioare ale ierarhiei naturale, sînt un izvor de jale și sărăcie pentru om, regele detronat al naturii. În om pătrunde otrava emanată de trupurile treptelor definitiv moarte ale naturii și ea ucide omul, îl obligă să împărtășească soarta pietrei, a prafului și noroiului. Omul devine parte a lumii naturale, una dintre manifestările naturii, supus necesității naturale. „Astă lume“, lumea necesității naturale, a căzut din pricina căderii omului și omul trebuie să se lepede de tentațiile „astei lumi“, să biruie „lumea“, pentru a-și recăpăta locul regesc în lume. Omul trebuie să se elibereze de treptele inferioare ale ierarhiei naturale, el trebuie să se rușineze de dependența sa de rob față de ceea ce se află mai jos decît el și trebuie să depindă de el. Natura trebuie umanizată, eliberată, vivificată și spiritualizată de către om. Numai omul poate destrăma vraja care încătușează natura și numai el o poate vivifica, așa cum tot el a încătușat-o și ucis-o. Soarta omului depinde de soarta naturii, de soarta cosmosului și el nu se poate desprinde de cosmos. Omul trebuie să-i redea pietrei sufletul, să dezvăluie ființa vie a pietrei, pentru a se elibera de dominația ei pietrificată, strivitoare. Piatra moartă este un strat greu care zace cu o greutate apăsătoare în om și nu există altă cale de eliberare de ea decît eliberarea pietrei înseși. Prin întreaga sa constituție materială omul este ținut de materialitatea naturii și îi împărtășește soarta. Omul căzut rămîne totuși microcosmos și include în sine toate treptele și toate forțele universului. Căderea nu a fost a omului particular, ci a omului total, a Primului Adam, și cel care se poate ridica nu este omul particular, ci omul total. Omul total nu poate fi despărțit de cosmos și de soarta cosmosului. Eliberarea omului total și elanul său creator înseamnă eliberarea și elanul creator al cosmosului. Soarta microcosmosului este de nedespărțit de cea a macrocosmosului, ele cad și se ridică împreună. Starea unuia își pune pecetea asupra celuilalt, ele pătrund reciproc unul în celălalt. Omul nu poate pleca, pur și simplu, din cosmos. El nu-l poate decît schimba și transfigura. Cosmosul împărtășește soarta omului și de aceea omul împărtășește soarta cosmosului. Și numai omul care ocupă în cosmos locul pentru care a fost destinat de Creator este capabil să transfigureze cosmosul într-un nou cer și un nou pămînt. Marele mistic al Răsăritului ortodox Simeon Noul Teolog spune frumos: „Toată creația adusă de Dumnezeu la existență din cele ce nu sînt,

văzîndu-l [pe Adam izgonit din rai — *n. t.*] n-a mai voit să i se supună neascultătorului. Soarele n-a mai voit să strălucească, și luna n-a mai voit să se arate, stelele n-au mai voit să se lase văzute, izvoarele n-au mai voit să fîșnească, rîurile n-au mai voit să curgă, aerul s-a strîns în sine să nu mai dea puțință de suflare celui ce-l bate, fiarele și toate animalele pămîntului, văzîndu-l pe om dezbrăcat de slava dinainte, l-au disprețuit și s-au înfuriat toate îndată împotriva lui. Cerul s-a mișcat, cu dreptate, ca să cadă oarecum asupra lui, și pămîntul n-a mai binevoit să-l poarte pe spatele lui. Ce face atunci Dumnezeu, Care a făcut toate și l-a zidit și pe om? ... Înfrînează toate cu puterea, cu mila și cu bunătatea. Să și oprește pornirea tuturor făpturilor și le supune îndată omului pe toate, ca și înainte. El voiește ca zidirea să slujească omului, pentru care a fost creată, deși s-a făcut stricăcioasă pentru omul stricăcios. Căci voiește ca atunci cînd acesta se va reînnoi iarăși și se va face duhovnicesc, nestricăcios și nemuritor, eliberîndu-se și ea de robia stricăciunii, să se reînnoiască împreună cu el și să se facă întreagă nestricăcioasă și duhovnicească.<sup>43\*</sup> Aici se exprimă genial legătura dintre om și cosmos și pierderea de către om a locului său regesc.

Reinstaurarea omului în demnitatea sa nu se putea produce decît prin apariția în lume a omului absolut — a Fiului Domnului — prin întruparea dumnezeiască. Omul nu este doar mai presus de toate treptele ierarhice ale naturii, el este mai presus de îngeri. Căci îngerii nu sînt decît podoaba slavei Domnului. Natura îngerilor este statică. Omul este dinamic. Om, și nu înger a devenit Fiul Domnului și omul este chemat la un rol regesc și creator în lume, la continuarea creației. Omul este făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu; fiara — după chipul și asemănarea îngerilor. De aceea există în lume o ierarhie dinamic-creatoare divin-umană și o ierarhie necreatoare, statică, angelic-animală. *Precumpănirea în cadrul Bisericii a staticii asupra dinamicii, sclerozarea în ea a spiritului creator este tocmai rezultatul precumpănirii în ordinea ei spirituală a ierarhiei angelic-animale asupra celei divin-umane.* Clericalismul nu este decît domnia principiului angelic în lume, în locul principiului uman. Consecința ei este animalizarea omului. În biserica catolică nu a existat teantropie. Clerul este de natură angelică, iar nu umană, și de aceea nu poate fi creator-activ în lume; clerul nu este decît un mijlocitor al divinului. Cînd în centrul ierarhiei universale este așezat îngerul în locul omului, papa, episcopul, preotul în locul

omului, atunci statica biruie dinamica și umanitatea cade cu ușurință în animalitate. Căci fiara este asemeni îngerului, pe cînd omul este asemeni lui Dumnezeu. Și lumea animală trebuie să devină podoaba slavei omului, așa cum lumea angelică este podoaba slavei Domnului. Încălcarea locului ierarhic al omului în lume generează întotdeauna răul și robia. Îngerul nu este treapta ierarhică supremă a cosmosului, treapta supremă nu poate fi decît omul-creator, asemănător lui Dumnezeu-Creator. Îngerii sînt alaiul ierarhic al organismului divin și păzitorii omului ca transmițători ai energiei divine. Îngerul care a dorit să devină regele universului a devenit diavol. Böhme spune: „Denn Lucifer ging aus der Ruhe seiner Hierarchie aus, in die ewige Unruhe.“<sup>44</sup> Și această semeață lepădare de Dumnezeu a îngerului în cosmos a avut ca ecou faptul că fiara, asemănătoare îngerului, a dorit să domnească asupra lui. Pe pămînt, în papă și în orice membru al clerului, în orice rang angelic, se răsfrînge căderea îngerului, ieșirea lui diabolică din repaosul divin, din slavă. Omul a fost făcut ca centru dinamic, creator al universului, dar în manifestarea libertății sale el l-a urmat pe îngerul căzut, care a dorit să devină centrul lumii, și-a pierdut astfel locul său regesc, și-a împruținat forța creatoare și a căzut într-o stare animală. Omul, în loc să se determine pe sine, cu temeritate, ca liber creator, s-a supus îngerului căzut. Diavolul e privat de forță creatoare, dinamică, pentru că nici îngerul căzut nu o posedă și nu are această vocație. Îngerul căzut trăiește prin minciună și înșelăciune, ascunzîndu-și neputința. Dar omul, chiar căzut, nu-și pierde definitiv forța creatoare. Apostazia și căderea înseamnă tocmai înlocuirea ierarhiei divin-umane prin cea angelic-animală. Angelicul înlocuiește divinul, animalicul înlocuiește umanul. Ierarhia teantropică este recreată prin întruparea Fiului Domnului, prin încarnarea lui Dumnezeu, prin ivirea în lume a Omului absolut, divin. Locul regesc al omului în lume este întărit de Dumnezeu-Om și principiul îngerului căzut este astfel înfrînt. Noul Adam semnifică o treaptă a dezvoltării cosmice superioară celei a Primului Adam în rai. Acea conștiință vetustă conform căreia omul trebuie să fie doar o podoabă statică a slavei Domnului, o ființă pasivă și privată de cunoaștere, oglindea în om copleșirea sa de către îngerul căzut, care a avut înfumurarea să se creadă regele cosmosului. Nu omul, ci chiar îngerul căzut trebuie să fie podoaba slavei Domnului. Omul, însă, e chemat să-l slăvească pe Creator prin dinamica sa creatoare

în cosmos. El trebuie să iasă din repaos. Adam, renăscut în Hristos ca om nou în spirit, nu mai este un orb pasiv, copleșit, ci un creator dăruit cu vedere, este Fiul Domnului continuînd opera Tatălui.



Antropocentrismul naturalist nu rezistă criticii și nu poate fi restaurat. Copernic și Darwin l-au dărîmat, s-ar părea, definitiv și au făcut ideea centralității omului inacceptabilă pentru conștiința științifică. Cerul mărginit al lumii medievale și antice s-a deschis, descoperindu-se astfel infinitatea lumilor în care omul, cu pretențiile sale de a fi centrul cosmosului, s-a rătăcit. Copernic a arătat că lumea nu este centrul cosmosului și că nu în jurul ei se învîrtesc lumile. Pămîntul este una din planete, locul său e foarte modest. Darwin a arătat că omul nu este centrul absolut al acestei modeste planete, pămîntul; el nu este decît una dintre formele vieții organice în lume, de aceeași natură cu celelalte forme, unul din momentele evoluției. Astfel știința a obligat pămîntul și omul la modestie, a diminuat percepția lor naturală despre ei înșiși. În lumea naturală omul nu ocupă un loc privilegiat. El este inclus în vîrtejul naturii ca una dintre manifestările ei, ca unul din lucrurile ei, el este o fracțiune, infinit mică, a universului. Acum, cînd omul privește noaptea cerul înstelat, el se simte pierdut în această infinitate a lumilor, strivit de această infinitate rea. Uriașele stihii ale lumii naturale, generînd peste tot infinități rele — multiplicitatea rea a lumilor solare și multiplicitatea rea a microorganismelor sau, potrivit ipotezelor mai recente, a supralumilor și a infralumilor — îl privează pe om de conștiința sa de sine regească și excepțională. Ca ființă exclusiv naturală omul nu este centrul universului și nu este regele universului, el este unul dintr-o multitudine, obligat să lupte pentru poziția sa cu nesfîrșit de multe fapte și forțe, care pretind și ele să se înalțe. Dar prăbușirea antropocentrismului naturalist, care atașa în mod naiv însemnătatea omului de lumea naturală, nu înseamnă încă pieirea celei mai înalte conștiințe de sine a omului ca microcosmos, ca centru și rege al universului. Nu pierde decît infantila știință a Bibliei, naiva astronomie, geologie și biologie biblică, adevărul biblic religios despre om rămîne însă valabil. Omul pretinde nemăsurat mai mult decît acea conștiință de sine pe care e capabil să i-o ofere antropocentrismul naturalist. Și sînt rizibile

pentru noi pretențiile medievalilor de a-și spori propria semnificație prin naiva știință a copilăriei umanității. *Spiritul infinit al omului pretinde un antropocentrism absolut, supranatural, el se concepe pe sine ca centru absolut nu al sistemului planetar finit dat, ci al existenței în ansamblul ei, al tuturor lumilor.* Omul nu este doar o ființă naturală, ci și una supranaturală, o ființă de sorginte divină, cu destinație divină, o ființă care deși trăiește în „astă lume“ nu aparține „astei lumi“. Acest antropocentrism absolut, care biruie infinitatea rea a cerului înstelat prin veșnicia aflată în om, nu poate fi răsturnat de nici o știință, căci el nu poate fi întemeiat prin nici o știință, el este invulnerabil la știință. Ce poate spune despre aceste lucruri știința lui Copernic, Lyell și Darwin care este, toată, doar o adaptare la starea organică limitată dată a lumii naturale? Însăși această stare limitată a lumii naturale, atât de economicos descrisă de Copernic, Lyell și Darwin, a fost generată de căderea omului și deplasarea centrului ierarhic al universului. Poziția înjosită pe care a ajuns să o ocupe omul în starea dată a lumii naturale și în sistemul planetar dat nu spune nimic împotriva locului lui central în existență, împotriva acelui adevăr absolut că omul este punctul de intersecție al tuturor planurilor existenței. Pământul a căzut și el împreună cu omul, a intrat și el în vârtejul necesității naturale. Dar sensul metafizic al pământului este dezvăluit nu de astronomie sau geologie, ci de filosofia antropologică, filosofie mistică, iar nu științifică. Faptul că valoarea și însemnătatea pământului și omului sînt mai presus de întreaga lume naturală este un adevăr care trebuie să rămîină ascuns unei științe adaptate numai datului și necesității universale. Acest adevăr înseamnă pătrunderea dincolo de opreliști și granițe, către o altă lume. În învățăturile mistice se ascunde adevărul despre legăturile omului cu alte planuri ale existenței, cu alte sisteme planetare (nu în sensul natural-astronomic, ci în cel supranatural-astrologic al cuvîntului), un adevăr ascuns științei și filosofiei oficiale<sup>45</sup>. Numai pe cale mistică se dezvăluie de ce omul a ocupat un loc subordonat în lumea naturală, în sistemul solar.

Marele semn al înjosirii omului este văzut în aceea că omul primește lumina de la soare și că viața lui se învîrtește în jurul soarelui. Faptul că soarele luminează omul dinafară amintește permanent că oamenii, ca și toate celelalte lucruri ale universului, se află, prin ei înșiși, în beznă veșnică, sînt lipsiți de iradiere luminoasă lăuntrică. Soarele trebuie să fie în om — centrul cosmosului, omul însuși ar fi

trebuit să fie soarele lumii, în jurul căruia se învîrtește totul. Logosul-Soare trebuie să lumineze chiar în om. Dar soarele este în afara omului și omul se află în întuneric. Lumina vieții depinde, în lumea naturală, de o sursă exterioară și îndepărtată. Dacă s-ar stinge soarele, toate ființele și lucrurile lumii naturale ar fi aruncate într-o beznă de nepătruns, viața ar înceta, căci viața nu e posibilă fără lumină. Acțiunea magică a nopților albe, neasemuita lor frumusețe, se pot explica prin faptul că în timpul nopților albe sursa de lumină exterioară este invizibilă (soare, lună, becuri, lumînări), că toate obiectele luminează parcă din interior, din ele înseși. Nopțile albe amintesc romantic de lumina interioară normală a tuturor ființelor și lucrurilor lumii. Situarea centrală a soarelui în afara omului și dependența de lumina lui este o înjosire a omului. Căderea omului la începuturile lumii a însemnat o deplasare a sa ca centru ierarhic. În lumea naturală, în formarea metafizică a sistemului nostru planetar, ecoul acestui fapt a fost că soarele s-a deplasat din interior în afară. Omul a căzut și soarele a ieșit din el. Pămîntul, cu omul care trăiește pe el, a început să se învîrtească în jurul soarelui, cînd întreaga lume ar fi trebuit să se învîrtească în jurul omului și pămîntului său și să primească lumină prin om, prin Logosul din interiorul său. Pierzîndu-și solaritatea, omul a căzut în idolatria soarelui, în idolatria focului, și-a făcut un zeu din soarele exterior. Imaginea apocaliptică a Femeii învestmîntate în Soare este imaginea reîntoarcerii Soarelui în interiorul omului. Se restaurează ordinea ierarhică dreaptă a cosmosului. Angelus Silesius spune: „Ich selbst muß Sonne sein, ich muß mit meinen Strahlen das farbenlose Meer der ganzen Gottheit malen.“<sup>46</sup> Dar Soarele se reîntoarce în om numai prin întruparea în lume a Omului Absolut — Logosul. Logosul este Omul Solar Absolut, care redă omului și pămîntului locul lor central absolut, pierdut în lumea naturală. Suprema conștiință de sine a omului ca microcosmos este o conștiință hristologică. Și această conștiință de sine hristologică a noului Adam depășește conștiința de sine a Primului Adam, reprezintă o fază nouă în creațiunea lumii.

\*

O antropologie autentică nu poate fi întemeiată decît pe revelația hristică. Faptul universal al ivirii lui Hristos este fundamentul antropologiei. Abia după Hristos devine posibilă conștiința



antropologică supremă. Numai în Hristos și prin Hristos s-a săvârșit actul universal al conștiinței de sine divine a omului. Numai înfierirea omului de către Dumnezeu, săvârșită prin Hristos, restaurarea de către Hristos a naturii umane, vătămate prin păcat și cădere, dezvăluie taina despre om și primogenitura sa, taina despre chipul uman. Prin Hristos Dumnezeu devine persoană și omul devine persoană. Böhme spune: „Gott ist keine Person als nur in Christo.”<sup>47</sup> Taina lui Hristos este chiar taina Omului Absolut — Dumnezeu-Om. Hristos — Fiul Domnului — este omul etern, absolut, divin. În vecie se naște din Tată Fiul — Omul Absolut, Omul Divin, Dumnezeu-Om. Fiul Divin — Omul se naște în cer și pe pământ, în veșnicie și în timp, sus și jos. Și de aceea ceea ce se săvârșește pe pământ se săvârșește în cer. Drama umanității terestre este chiar drama umanității celeste<sup>48</sup>. Prin Fiul Omului natura e părtașă la natura Divină și în Dumnezeire sălășluiește chipul omului. Conștiința de sine a lui Hristos ca Dumnezeu desăvârșit și Om desăvârșit înalță omul pe culmi amețitoare, îl ridică pînă la Sfînta Treime. *Prin Hristos omul devine părtaș la natura Sfintei Treimi, căci a doua ipostază a Sfintei Treimi este Omul Absolut.* O, desigur, omul nu este Dumnezeu, el este Fiul Domnului, nu în acel unic sens în care Hristos este Fiul Domnului, dar omul este părtaș la tainele naturii Sfintei Treimi și reprezintă un mijlocitor între Dumnezeu și cosmos. Fiecare chip uman, prin Hristos, sălășluiește nu numai în lumea făpturilor, ci și în Divinitate. Natura omului este divinelumească, și nu doar lumească. Omul nu este numai o făptură naturală, ci și o făptură divină. Omul posedă prin natură caracter divin, în el este ascuns un principiu divin înăscut. Hristos reface genealogia pierdută a omului, restaurează dreptul său la origine divină și destinație divină. Documentele justificative au fost pierdute după căderea omului în ordinea necesității naturale. Omul căzut, transformat într-o ființă naturală, încătușată de necesitate, este incapabil să se elibereze din prizonierat și robie, să revină la izvoarele sale divine. Este capabil de acest lucru numai Omul Absolut, Divin, prin care fiecare om este părtaș la natura divină și forța divină. Omul Absolut păstrează în Dumnezeu chipul omului așa cum acesta a fost creat de Dumnezeu-Creatorul. Prin Omul Absolut natura umană rămîne în sferile supreme, divine ale existenței, în timp ce prin omul natural căzut ea se cufundă în sferile inferioare ale existenței, pentru a ridica omul căzut la sferile cele mai înalte. Omul Absolut,

Dumnezeu-Om, este Logosul, Soarele creațiunii. Prin El omul devine Logos Solar al creațiunii, așa cum l-a hărăzit Creatorul să fie.

Corelației mistice între Hristos-Logos și sufletul făpturii naturale universale trebuie să-i corespundă și corelația dintre om și natură, dintre antropos și cosmos. Simbolistica mistică a întrevăzut întotdeauna în corespondența dintre Logos și sufletul lumii corespondența dintre masculin și feminin. Același simbolism al masculinului și femininului poate fi descoperit în corelațiile dintre om și natură. Masculinul este solar; femininul — lunar. Femininul luminează doar prin lumină solară reflectată. Prin masculin omul este părtaș la Logos; prin feminin — la sufletul natural al lumii. Într-un aspect al său Hristos-Logos este bărbat, și nu femeie, El este Omul Absolut în natura sa bărbătească. În alt aspect al său Hristos este androgin. Preponderența femininului asupra masculinului înseamnă preponderența stihiei naturale a lumii asupra Logosului. Viziunii mistice și conștiinței religioase căderea omului i s-a descoperit întotdeauna ca fiind însoțită de supunerea față de stihia feminină, i s-a descoperit întotdeauna că îngerul căzut acționa prin stihia feminină.

Creștinismul a propovăduit întotdeauna despre căderea și slăbiciunea omului, despre natura păcătoasă și neputincioasă a omului. Și în același timp antropologia creștină recunoaște însemnătatea absolută și regească a omului, căci propovăduiește umanizarea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului, întrepătrunderea naturii divine și naturii umane. *Dar din rațiuni profunde, ascunse în taina vremilor și soroacelor, creștinismul nu a dezvăluit deplin ceea ce trebuie să îndrăznim să numim hristologia omului, adică taina privind natura divină a omului, dogma despre om asemenea dogmei despre Hristos.* În creștinism se revela natura Sfintei Treimi și natura lui Hristos, dar aproape deloc natura omului. În creștinismul sfinților părinți a existat o înclinație monofizită, o timiditate în dezvăluirea naturii umane a lui Hristos și de aceea și a naturii divine a omului, a existat o copleșire prin păcat și prin setea răscumpărării păcatului. Această înclinație este proprie întregului creștinism și ea nu este întâmplătoare. Și totuși, *în revelația creștină adevărul despre divinitatea omului nu este decît reversul adevărului despre umanitatea lui Hristos.* Hristologia omului nu poate fi despărțită de hristologia Fiului Domnului,

conștiința de sine a lui Hristos nu poate fi despărțită de conștiința de sine a omului. Revelația hristologică este o revelație antropologică. Menirea conștiinței religioase a omului este tocmai *dezvăluirea conștiinței hristologice a omului*. Doar misticii au pătruns adevărul despre hristologia omului, anticipînd vremile și soroacele. Omul este microcosmos, lui îi aparține un loc central și regesc în lume, pentru că natura omului este mistic asemănătoare naturii Omului absolut-Hristos și astfel pârtașă la natura Sfintei Treimi. *Omul nu este o simplă făptură în rînd cu altele, pentru că eternul și identicul prin natură Fiu al Domnului, de același rang cu Tatăl, nu este numai Dumnezeu Absolut, ci și Om Absolut*<sup>49</sup>. Hristologia este unica antropologie autentică. Ivirea lui Hristos — Omul Absolut — pe pămînt și în umanitate a fixat pe veci și în mod absolut însemnătatea absolută și centrală a omului și pămîntului în univers. Astronomia lui Copernic și biologia lui Darwin sînt incapabile să dezmință adevărul care depășește lumea — adevăr dinaintea lumii — al antropologiei hristologice. Lumea nu fusese încă făurită de Creator cînd chipul omului se afla deja în Fiul Domnului, născut în vecie din Tată. Numai hristologia omului, reversul antropologiei lui Hristos, dezvăluie în om adevăratul chip și adevărata asemănare a lui Dumnezeu-Creatorul.

\*

Antropologia patristică n-a dezvăluit cu suficientă deplinătate adevărul hristologic despre om. Antropologia religioasă a părinților și doctorilor Bisericii este limitată, în ea nu începe taina creatoare a naturii umane. Această antropologie este încă prea copleșită de conștiința căderii omului, ea predică despre patimile omului și despre mîntuirea de păcat. În esență, antropologia patristică se află încă în dependență față de antropologia veche, păgînă<sup>50</sup>. În conștiința părinților bisericii, adevărului hristologic absolut și amețitor despre mîntuire nu îi corespunde un adevăr absolut și amețitor despre om. Taina ispășirii a ascuns parcă taina creatoare despre om. Între om și Dumnezeu rămîne o distanță infinită. Revelația antropologică ultimă nu se află nici în dogmele conciliilor ecumenice, care dezvăluie numai taina hristologică, taina mîntuirii. În creștinismul patristic, în creștinismul conciliilor ecumenice nu putea exista o autentică antropologie religioasă

creștină. Întreagă această perioadă universală a creștinismului a stat sub semnul conștiinței păcatului și al conștiinței ispășirii prin Hristos ca unic mod de eliberare de păcat. Conștiința religioasă trebuia să fie în întregime îndreptată spre Hristos, nu spre om. Conștiința neputinței și neajutorării omului este indispensabilă pentru înțelegerea adevărului mîntuirii. Și doar arareori izbucnește, în perioada patristică a creștinismului, acea conștiință a vocației regești a omului care răsună în cuvintele sfîntului Grigorie de Nyssa: „Așa cum în această viață artiștii dau uneltei un aspect potrivit întrebunțării sale, tot astfel cel mai mare dintre artiști a făurit firea noastră ca pe un vas potrivit unei activități regești, alcătuiind-o, atît după calitățile sufletești, cît și după aspectul corporal, așa cum este de trebuință pentru ca ea să poată guverna. Căci sufletul își arată direct vocația regească și înălțimea și îndepărtarea de grosolana josnicie prin aceea că, nesupunîndu-se, dispune de dorințe liber, cu întreaga sa voință. Și cui îi este propriu acest lucru în afară de rege? Iar pe deasupra, să fii după chipul Firii care domnește peste toate nu alta înseamnă decît să devii, chiar de la facerea ta, o fire regească.”<sup>51</sup> Sau la Sf. Simeon Noul Teolog: „Cînd a venit Hristos, de la acea vreme s-a făcut omul ca o lumină, prin unirea cu acea primă lumină a Domnului care este a neînserării, și de atunci nu mai are trebuință omul de nici o lege scrisă.”<sup>52</sup> Sau la Sf. Macarie Egipteanul: „Cunoaște-ți deci firea aleasă, și anume că ești chemat la demnitatea de rege, că ești «neam ales, sfințenie și cuvînt sfînt». Taina creștinismului este neobișnuită pentru astă lume. Slava și bogăția vizibile ale regelui sînt ceva pămîntesc, pieritor, trecător; dar acel regat și acea bogăție sînt dumnezeiești, cerești, pline de slavă nepieritoare și nicicînd trecătoare. Căci în Biserica cerească ei domnesc alături de Regele ceresc; și așa cum El este «primul născut din morți», tot astfel și cei care domnesc alături de El sînt primii născuți.”<sup>53</sup> Dar în creștinismul sfinților părinți sentimentul pierderii de către om a libertății în căderea sa predomină asupra conștiinței libertății regești a omului. La sfinții părinți, în operele ascetice, cele mai prețioase, este bine elaborată doar învățătura despre patimi și eliberarea de ele, adică o antropologie negativă. Antropologia pozitivă rămîne încă vetero-păgînă, adică o învățătură despre omul natural, despre vechiul Adam. Învățătura despre Adam celest, despre om-microcosmos supranatural, aproape că nu este dezvăluită, sau, mai precis, este dezvăluită doar în hristo-

logie, nu în antropologie. Numai câțiva rari mistici au destrămat granițele vremilor și soroacelor. Despre faptul că omul este creator, asemeni Domnului-Creator, nu se dezvăluie nimic în conștiința părinților și doctorilor bisericii. Iar conștiința creștină a fost pînă acum o conștiință marcată de concepțiile sfinților părinți. Conștiința patristică nu putea vedea în om un microcosmos, căci nu era îndreptată spre macrocosmos. Problema vocației pozitive, creatoare a omului în lume nici nu s-a pus măcar la sfinții părinți și doctorii bisericii. Cel mai radical și înfocat dintre părinți, Sf. Isaac Sirul, spune: „Virtutea aceasta stă în odihnirea sau golirea cugetării de lucrurile lumii. Căci nu se poate inima liniști și nu se poate izbăvi de închipuiri atîta timp cît simțurile lucrează.”<sup>54</sup> „Frica de Dumnezeu e începutul vieții celei adevărate a omului. Dar aceasta nu poate să stăruie în suflet împreună cu împrăștierea.”<sup>55</sup> „Lumea este un nume cuprinzător care îmbrățișează și patimile amintite.”<sup>56</sup> „Sufletul este prin fire nepătimitor.”<sup>57</sup> „Și firea e în stare să se facă văzătoare a vederii adevărate și nu a unei năluciri, cînd omul se dezbracă de omul cel vechi al patimilor, la început prin răbdarea patimilor și prin lucrare și prin necazuri, precum fătul nou-născut dezbracă placenta, în care e învelit. Atunci e în stare mintea să se nască duhovnicește și să se arate în lumea Duhului și să primească vederea patriei sale.”<sup>58</sup> Și iată cuvinte care deschid parcă în om întreaga plinătate a dumnezeiescului și cosmicului: „Cel ce se supune pe sine lui Dumnezeu s-a apropiat de puterea de a-și supune lui toate. Celui ce se cunoaște pe sine i s-a dat cunoștința tuturor. Căci în cunoștința de sine se află plinătatea cunoștinței tuturor. Și în supunerea sufletului tău se cuprinde supunerea tuturor.”<sup>59</sup> Dar și pentru Sf. Isaac Sirul lumea înseamnă doar patimile, iar omul devine puternic și dobîndește cunoașterea nu prin dezvăluirea propriei sale naturi umane, ci prin definitivă ei amuțire și eliberarea locului pentru Dumnezeu. Omul se îndumnezeiește, dar numai pe calea amuțirii a tot ce este uman, a dispariției omului și apariției în locul lui a Dumnezeirii.<sup>60</sup> Exista la părinții bisericii o învățătură despre  $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ -ul omului, dar în acest  $\theta\epsilon\omega\sigma\iota\varsigma$  omul este total absent. Problema omului nici nu se pune. Dar omul este asemeni lui Dumnezeu nu numai pentru că este capabil să-și supună la tăcere natura și să elibereze locul pentru Dumnezeu. În chiar natura omului există asemănare cu Dumnezeu, ea este în chiar glasul uman al acestei naturi. A face să amuțească „lumea“, patimile, înseamnă

a elibera omul. Dumnezeu voiește nu numai ca Dumnezeu să fie, dar și ca omul să fie. În aceasta este sensul lumii. Pentru sfinții părinți menirea omului este reîntoarcerea la starea inițială, dinaintea căderii în păcat. Sf. Simeon Noul Teolog spune: „Dumnezeu s-a făcut om pentru ca devenind om să înalțe din nou firea umană către stare neprihănită. De aceea se cade ca noi să aflăm în ce anume fel, prin întrupata ridicare a zidirii lui Hristos, revine omul la starea neprihănită.”<sup>61</sup> „Oamenii de aceea se nasc pe lume pentru a-l slăvi pe Dumnezeu, căci ei sînt ființe gînditoare și înzestrate cu înțelegere. Ei singuri, dintre toate făpturile vizibile, pot cunoaște, preamări și mulțumi lui Dumnezeu Creatorul. Privind o făptură, ei se minunează în fața Creatorului și cunoscîndu-i măreția de negîndit și fără de sfîrșit, I se închină, Îl cinstesc și Îl proslăvesc.”<sup>62</sup> Omul este născut „pentru a deveni demn să locuiască în sălașurile cerești și să fie primit în rangul sfinților Îngeri”<sup>63</sup>, adică vocația omului este angelică și de aceea pasivă și necreatoare. Întreaga însemnătate a conștiinței sfinților părinți a constatat în lupta împotriva vechiului Adam, a patimilor lumii.

\*

Rezultatele concrete ale caracterului limitat al antropologiei sfinților părinți s-au făcut simțite în cursul Evului Mediu atît în Apus, cît și în Răsărit. Conștiința patristică, preocupată în exclusivitate de taina mîntuirii, și-a spus cuvîntul în perioada non-eroică în înjosirea omului și înăbușirea forței lui creatoare. Conștiința lui Isaac Sirul poate fi doar un act eroic al personalității, dar ca îndreptar pentru viața umanității străine de experiența personală a lui Isaac Sirul ea se poate dovedi un izvor de mortificare a omului. Experiența mistică trebuie să fie personală și rezultatele ei nu pot fi urmărite din afară. În Evul Mediu întreg antropologicul era păgîn, și nu creștin. În Răsărit antropologicul a fost complet înăbușit; în Apus el a căpătat expresie și dezvoltare, dar acest antropologism apusean este tocmai cel care a conferit catolicismului o formă clar exprimată de pagano-creștinism. Stihia creștină a catolicismului nu conținea revelație antropologică și doar în stihia sa păgînă exista antropologie, dar o antropologie necreștină, romană sau barbară. Ideea onoarei cavaleresti conținea un mare adevăr antropologic cu privire la personalitate, dar un adevăr străin conștiinței patristice.

Iar întreaga ordine a teocrației papale și a ierarhiei feudale reprezenta un antropologism păgîn-barbar, purtînd cu sine toată întunecimea vechiului Adam.

Caracterul nedeazăluit al adevărului antropologic în creștinism a dus la apariția antropologiei umaniste, elaborate de voința arbitrară a omului însuși, ca reacție formală împotriva conștiinței religioase a Evului Mediu. Conștiința antropologică a umanismului apare în epoca Renașterii și se dezvoltă în epoca modernă pînă în secolul al XX-lea, cînd își atinge culmea și își evidențiază limitele. Umanismul a pus problema antropologică și a deschis drum omului și forțelor lui. Dar în epoca Renașterii microcosmicitatea omului a fost înțeleasă doar de mistici, asemenea lui Pico della Mirandola, care spunea: „Omul este veriga de legătură a întregii naturi și ca o esență, formată din toate sevele ei. De aceea cel care se cunoaște pe sine cunoaște în sine totul.” Conștiința umanistă, precumpănitoare și victorioasă, elibera și afirma omul natural, care își pierduse microcosmicitatea și regalitatea. Umanismul afirmă un antropocentrism subiectiv-psihologic, iar nu unul obiectiv-cosmic. Omul rămîne singur cu sine, cu forțele sale umane limitate, legat doar de necesitatea naturală. Omul trebuia să treacă prin părăsirea lui Dumnezeu. Umanismul reprezintă o experiență indispensabilă a umanității. Omul a trebuit să fie lăsat în libertate în lumea naturală și viața umană a trebuit să fie secularizată. Omul ca parte indispensabilă a lumii naturale a dorit libertate și independență, s-a pus pe sine, subiectiv și arbitrar, ca țel în natură. Umanismul este tocmai ideologia omului natural, dependent. În umanism se simte această răscoală a robului, caracterul plebeu al spiritului. Conștiința umană nu vrea să știe de originea înaltă a omului și de destinația lui înaltă. Conștiința umanistă nu este filială față de Dumnezeu. Umanismul este supus înrobirii omului față de lumea naturală. Dar în această lume naturală umanismul vrea să instaleze omul cît mai liber și independent și să-i dea cît mai multă fericire cu putință. Umanismul se desprinde treptat de orice conștiință a divinului și divinizează omul și umanul. Dar umanismul nu cunoaște omul ca imagine și asemănare a lui Dumnezeu, căci nu vrea să știe de Dumnezeu, nu cunoaște omul ca spirit liber, căci este sub dominația necesității naturale. De aceea umanismul este capabil să divinizeze doar omul natural, doar omul ca fapt empiric, ca

picătură în marea naturii, care s-a propus pe sine sieși subiectiv ca scop. În timp ce conștiința patristică conține o hristologie și e lipsită de o antropologie corespunzătoare, conștiința umanismului nu are o hristologie corespunzătoare antropologiei. Umanismul nu cunoaște pe Adam Celest, Omul Absolut, și de aceea nu poate cunoaște adevărata demnitate a omului. Umanismului îi rămîne necunoscută taina naturii umane și antropologia umanismului este, la rădăcina ei, o falsă antropologie. Umanismul cunoaște omul doar ca pe un obiect natural și nu cunoaște omul ca subiect supranatural. Cunoașterea umanistă este copleșită de descoperirea lui Copernic. Încît ea deplasează antropocentrismul către stările subiectiv-arbitrare ale omului, afirmă un antropocentrism psihologic. Omul este de sorginte inferioară și nu are nici o destinație. Dar el se ridică prin forțe proprii pe treptele lumii naturale și se pune pe sine singur drept scop. Umanismul duce cu fatală inevitabilitate în secolul al XIX-lea la pozitivism, la silnica introducere a omului pe teritoriul mărginit al lumii naturale date. Pozitivismul umanist vrea să pună capăt conștiinței apartenenței omului la două lumi. Nu există altă lume, omul aparține în întregime acestei lumi unice și în ea trebuie el să-și caute fericirea. Dar în această lume omul este robul necesității, el este o infimă parte a imensului mecanism al naturii. Naturalismul și pozitivismul înjosesc definitiv omul, îl neagă, căci un mănunchi de percepții, un schimb de senzații, o fracțiune din vârtejul naturii nu înseamnă omul. În pozitivism dispare acel adevăr al umanismului Renașterii care fusese legat de renașterea antichității ca valoare umană. Umanismul degenerază în anti-umanism, el neagă omul. Omul autentic, omul-microcosmos, regele naturii nu există fără Dumnezeu și fără Dumnezeu-Om. Fie omul este chipul și asemănarea Existenței Divine Absolute, și atunci el este un spirit liber, rege și centru al cosmosului; fie el este chipul și asemănarea lumii naturale date și atunci nu există om, există doar unul dintre trecătoarele fenomene ale naturii. Trebuie ales: fie libertatea omului în Dumnezeu, fie necesitatea fenomenului trecător în lumea naturală. Umanismul, în limitele sale pozitivistice, a ales a doua posibilitate și a comis în gînd o omucidere; el a respins conștiința de sine superioară a omului, transcendentă lumii naturale date și s-a dezis astfel de calitatea de primogenitură a omului, a trădat omul în numele adaptării la lumea naturală dată și al bunăstării în



această lume. Soarta umanismului este marea tragedie a omului în căutarea revelației antropologice. Nedeazălăuirea antropologiei împinge omul pe calea umanismului. Conștiința patristică lasă omul neajutorat în fața descoperirii propriei naturi creatoare. Și critica umanismului trebuie să fie imanentă, așa cum imanentă trebuie să fie lepădarea de el.

În secolul al XIX-lea umanismul a dobândit forma unei religii a omenirii. Antropologismul lui L. Feuerbach și pozitivismul lui A. Comte sînt culmile filosofice ale conștiinței umaniste. Stilul umanismului din epoca Renașterii se aseamănă prea puțin cu stilul umanismului din secolul al XIX-lea, dar primul conține deja germele celui de-al doilea. Umanismul Renașterii este încă dualist, în el mai trăiesc încă două suflete. Umanismul secolului al XIX-lea este în mult mai mare măsură monist, în el învinge definitiv sufletul rațional și pozitivist. Patosul oricărui umanism este afirmarea omului ca superior și ultim, ca zeu, respingerea supraomnesului. Dar de îndată ce Dumnezeu este respins și omul divinizat, omul cade mai jos de uman, căci omul se află la înălțime doar ca imagine și asemănare a ființei divine supreme, el nu este în mod autentic om decît ca fiu al lui Dumnezeu. Omul nu poate fi doar tată, tată al copiilor săi, al viitoarelor generații umane, el trebuie să fie și fiu, trebuie să aibă o proveniență, trebuie să dețină rădăcinile propriei sale naturi, care se pierd în existența absolută și în eternitate. Umanismul a respins filiația omului — s-a dezis de proveniența lui; el a respins libertatea omului și culpa lui — s-a dezis de demnitatea omului. Umanismul a vrut să anuleze tot ce este dificil, problematic și tragic în om, pentru a-l instala mai bine pe pămînt, pentru a-l face fericit. Dar bunăstarea și prosperitatea omului în lume, care întoarce spatele tragismului de nedeazărădăcinat al vieții umane, înseamnă negarea omului ca ființă aparținînd ambelor lumi, ca pârtaș nu doar la regatul natural al necesității, ci și la regatul supranatural al libertății.

Abia a apucat L. Feuerbach să proclame religia umanității, că Marx a dus umanismul, prin socialismul său materialist, la negarea definitivă a omului, la înrobirea finală a omului față de necesitate, la transformarea omului în instrument al forțelor de producție materiale. Marx neagă definitiv valoarea intrinsecă a personalității umane, el vede în om doar o funcție a procesului material social, subordonează și sacrifică fiecare om, fiecare

generație umană idolului iminentului *Zukunftstaat* în care proletariatul va cunoaște beatitudinea. Aici antropologia umanistă intră în criză, omul divinizat este distrus în numele a ceva fantomatic supraomenesc, în numele ideii socialismului și proletariatului. Proletariatul este mai presus de om, el nu este pur și simplu suma oamenilor, ci un nou zeu. Astfel supraomenescul se înalță inevitabil pe ruinele umanismului. Marxismul este una dintre emanațiile extreme ale conștiinței antropologice a umanismului, care distruge umanismul, care ucide definitiv omul. Pozitivismul în teorie și socialismul în practică sînt ultimele roade ale umanismului, care dezvăluie minciuna antropologiei umaniste. Căci este falsă acea antropologie care ucide omul, care nu corespunde naturii infinite a omului, nu cunoaște taina naturii umane — cheia pentru taina existenței. Și totuși omul trebuia să treacă prin conștiința umanistă pentru a ajunge la revelația despre om. Nu era posibilă oprirea pe treapta atinsă de conștiința sfinților părinți. Prin umanism se naște în chinuri spiritul activ al omului, procedînd de jos în sus și nu de sus în jos. Adevărul umanismului reprezintă o parte a religiei teantropiei, care presupune nu numai credința în Dumnezeu, ci și credința în om.



Criza antropologiei umaniste s-a încheiat cu Fr. Nietzsche, fenomenul major al noii istorii. Nietzsche este jertfa ispășitoare pentru păcatele timpurilor noi, jertfa conștiinței umaniste. După Nietzsche, după opera și soarta sa, umanismul nu mai este posibil, el este pe veci depășit. *Zarathustra* este cea mai măreață carte a umanității private de har. Ceea ce este superior lui *Zarathustra* îi este superior prin har divin. *Zarathustra* este opera omului părăsit, lăsat în voia sa. Și niciodată omul, lăsat în voia propriilor sale forțe, nu s-a ridicat mai sus. La limita sa ultimă, criza umanismului trebuia să ducă la ideea supraomului, la depășirea omului și umanului. Pentru Nietzsche valoarea ultimă nu este umană, ci supraumană, ceea ce înseamnă că el depășește umanismul. Omul este pentru el rușine și durere, omul trebuie depășit, omul trebuie să ajungă la ceea ce este mai înalt decît omul, la ceea ce este, deja, supraom. Prin Nietzsche omul este înfrînt nu de sus, prin har, ci de jos, prin propriile forțe ale omului, și acesta este marele act eroic al

lui Nietzsche. *Nietzsche este premergătorul noii antropologii religioase*. Prin Nietzsche noua umanitate trece de la umanismul fără Dumnezeu la un umanism divin, la antropologia creștină. Nietzsche este un profet instinctiv, încă privat de Logos, al renașterii religioase a Apusului. Ura lui Zarathustra față de ultimul om care a dobândit fericirea este o sfântă ură față de minciuna înjositoare a umanismului. Zarathustra propovăduiește creația, iar nu fericirea, el cheamă la ascensiunea pe munte, nu la fericirea la șes. Umanismul este șesul, umanismul nu suportă piscurile. Nietzsche a presimțit, așa cum nimeni altul n-a făcut-o vreodată în decursul întregii istorii, vocația creatoare a omului, a cărei conștiință nu a avut-o nici antropologia patristică, nici antropologia umanistă. El i-a blestemat pe cei buni și drepti pentru că îi urăsc pe cei creatori. Trebuie să împărțăm chinul lui Nietzsche, căci este un chin în întregime religios. Și trebuie să luăm asupra noastră răspunderea pentru soarta lui. Prin Nietzsche se înfiripă o nouă revelație antropologică în lume, care trebuie să devină, în conștientizarea ei ultimă, în Logosul ei, o hristologie a omului<sup>64</sup>.

Alături de Nietzsche poate fi așezat doar atât de deosebitul de el și atât de asemănătorul Dostoievski. În antropologismul lui Dostoievski ceva nou s-a dezvăluit lumii. Prin Dostoievski simțirea de sine a omului, problema omului a atins o acuitate deosebită. Dostoievski nu este interesat decât de om. După Nietzsche și Dostoievski nu mai este posibilă întoarcerea la trecut, nici la vechea antropologie creștină, nici la vechea antropologie umanistă. Începe o eră nouă și ies la iveală limitele și capetele. Tot ce este trecător și tranzitoriu se apropie de capăt. Ideile conștiente ale lui Nietzsche sînt neputincioase și trebuie respinse. Nietzsche nu cunoștea calea către supraom și a pierit în tragică neputință. Soarta sa după moarte este încă și mai tragică, deoarece el a generat nietzscheanismul, jalnic și de nimic. Dar importantă nu este conștiința lui Nietzsche, uneori aproape banală, important este el însuși, cauza vieții lui, chinul căutării lui, presimțirea lui. În el exista ceva cu adevărat profetic, nu în sensul biblic, ci în cel nou al termenului. După Nietzsche, ca și după Dostoievski, omul trebuie să dobîndească o nouă conștiință de sine și să-și justifice vocația, să-și dezvăluie natura creatoare. „Ultimul om“ este o rușine care trebuie depășită. Dar această rușine a „ultimului om“ nu poate fi depășită

prin creștinismul sfinților părinți. Și numai adevărul care s-a dezvăluit cîte unui mistic izolat poate fi de ajutor în această depășire.

La Nietzsche și Dostoievski s-a produs o extremă încordare și ascuțire a simțirii de sine a omului, a conștiinței antropologice. Acest lucru s-a exprimat și în faptul că prin ei s-a întredeschis pentru lumea creștină problema sfîrșitului omenirii — problema antihristului. Imaginea antrihristului apropiindu-se amenințător va obliga lumea creștină la un efort creator în vederea dezvăluirii unei antropologii autentice, hristologice. Suprema conștiință de sine a omului, conștiința antropologică, trebuie dezvăluită pînă la capăt și pentru că omul este amenințat de căderea sub dominația antihristologiei omului, a unei antropologii false, distructive pentru om. Omul este pus în fața unei dileme: fie să se cunoască pe sine hristologic, fie să se cunoască antihristologic, să vadă Omul Absolut fie în Hristos, fie în antihrist. Umanismul, în evoluția sa fără de Dumnezeu și fără de spirit, amenință să ducă la o conștiință antihristologică. Antihristul este tocmai distrugerea definitivă a omului ca imagine și asemănare a existenței divine, ca microcosmos, ca părtaș la taina Treimii prin Omul Absolut — Fiul Domnului. Antropologia antihristologică face din om sclavul îngerului căzut, care a dorit să aibă pe pămînt propria sa întrupare, opusă celei hristice. Omul care se divinizează pe sine și își pierde filiația divină devine un sclav nevolnic al necesității naturale, în care a mai fost aruncat o dată prin păcatul său original. Omul pătruns de spiritul antihristic se desprinde de taina mîntuirii, care restaurează și înalță natura umană căzută. Spiritul antihristic promite omului fericirea în lumea necesității prin lepădare de natura sa asemănătoare lui Dumnezeu. Dar spiritul antihristic se recunoaște nu după conștiința superficială, nu după conștiința dogmatică, nu după păcat și nici măcar după hulirea Fiului Domnului, ci după starea tainică a adîncimilor inimii umane, care urăște cu o ură neîmpăcată pe Hristos și pe Tatăl Său. În fața spiritului antihristic simțirea și conștiința de sine a omului trebuie să atingă o încordare supremă și definitivă. Iar epoca noastră se află sub semnul unui excepțional antropologism. Ne aflăm în ajunul unei revelații antropologice. Neputința creștinismului în fața tragediei contemporane a omului este înrădăcinată tocmai în caracterul nedeazăluit al antropologiei

creștine. Noua antropologie hristologică trebuie să dezvăluie taina vocației creatoare a omului și să confere astfel un sens religios suprem elanurilor creatoare ale omului. Slăbiciunea conștiinței de sine hristologice a omului întărește conștiința de sine antihristologică. Aici se află marea primejdie, pentru epoca noastră, a restaurării creștinismului patristic, care nu conține o antropologie autentică. Această restaurare poate servi spiritului antihristic. Când conștiința religioasă lasă locul gol, acesta este umplut de spiritul antihristic. Umilirea și oprimarea religioasă a omului duc la falsa lui preamărire, care îl distruge definitiv. Răsturnarea antropologică religioasă în lume este o cotitură în cosmos de la necesitatea naturală la libertatea umană.

Revelația antropologică este legată de conștiința relației dintre misterul creației și misterul mântuirii.

### Capitolul III

## CREAȚIE ȘI MÎNTUIRE

Adevărul neotestamentar, evanghelic, este adevărul absolut, singurul salvator. Nu numai adevărații creștini după conștiință, dar și cei care s-au dezis în conștiința lor de creștinism simt undeva, în profunzime, unicitatea, caracterul excepțional, cu nimic comparabil, al adevărului lui Hristos. Chiar și raționalistul Harnack se înclină, în profunzimea sentimentului său, în fața caracterului absolut al adevărului evanghelic, nu mai puțin decît catolicii și ortodocșii, deși nu există în el conștiința a ceea ce a însemnat Hristos. În epoca noastră căutătorii adevărului care au pierdut vechea credință revin iar și iar la Evanghelia și doresc să soarbă apă vie din izvorul ei absolut. Și ei fac mari eforturi de a îndreptăți evanghelic viața și a-i conferi sens. În toate aceste tentative, fie ele înlăuntrul sau în afara bisericii, de a justifica, de a dota viața în întregul ei cu sens, de a fundamenta toate valorile vieții în spirit evanghelic, neotestamentar, se simte ceva forțat, un fel de siluire a Evangheliei, un fel de introducere arbitrară în Evanghelia a valorilor unei alte lumi.<sup>1</sup> Cum se pot împăca religios valorile creatoare ale lumii cu valoarea atotmîntuitoare și absolută a vestirii evanghelice a mîntuirii și ispășirii prin Hristos — Mîntuitorul și Izbăvitorul? Sînt oare indicate în Evaghelia unică și absolută căile de creare a valorilor vieții? Avem noi oare dreptul religios să transformăm adevărul Evangheliei într-un instrument de legitimare a valorilor noastre existențiale și a elanurilor noastre creatoare? Epoca noastră e chinuită de asemenea interogări mai acut și mai disperat decît epocile trecute ale creștinismului. Și noi siluim Evanghelia printr-un arbitrar necunoscut altor vremuri. Siluirea noastră se naște dintr-o sete religioasă care a ajuns pînă la disperare religioasă, dar această siluire este, ca atare, antireligioasă și aproape un sacrilegiu. Am vrea cu orice preț

să extragem din Evanghelie ceea ce nu se află în ea. Se încearcă deducerea din Evaghelie, printr-un șir de verigi succesive ale gândirii discursive, a ceea ce ne este necesar, dar ce ea nu dezvăluie. Știință și artă, justiție și stat, dreptate socială și libertate, iubire sexuală, tehnică — toate acestea, care constituie existența omului modern și de la care el nu poate abdica trebuie legitimate prin Evanghelie pentru cel care caută adevărul lui Hristos. Și toate aceste strădanii sterpe, tragice duc iar și iar la acea veche conștiință potrivit căreia poate fi numită evanghelic-neotestamentară doar acea îndreptățire a vieții care a fost dată în creștinismul sfinților părinți, în ascetism, doar ea exprimă spiritul religiei izbăvirii. Religia izbăvirii este de nedespărțit de ascetism și poate accepta viața doar ca pe o supunere față de consecințele păcatului, ca pe purtarea unei poveri. Statul, căsătoria, știința și toate celelalte îndreptătesc conștiința sfinților părinți ca purtare a unei poveri, ca sfântă supunere a omului păcătos<sup>2</sup>.

Pentru conștiința religioasă a omului noii epoci universale există o singură ieșire: conștientizarea religioasă a adevărului potrivit căruia creștinismul neotestamentar nu reprezintă adevărul religios deplin și desăvârșit. Creștinismul neotestamentar este o religie a ispășirii, vestea cea bună a mântuirii de păcat, revelarea Fiului Domnului — a doua Ipostază a Sfintei Treimi sub aspectul lui Dumnezeu suferind pentru păcatele lumii. Este una din etapele căii spirituale. Al doilea legământ evanghelic dintre Dumnezeu și om are o relație directă numai cu ispășirea păcatului prin iubirea și harul divin. Pe căile vieții spirituale asta înseamnă răstignirea pe cruce a rozei vieții. Dar se epuizează oare taina vieții și existenței prin taina ispășirii, este oare sarcina finală a vieții doar izbăvirea de păcat? Ispășirea păcatului, mântuirea de rău sînt prin ele însele negative, iar țelurile finale ale vieții se află mai departe, în îndatorirea pozitivă, creatoare. Ispășirea păcatului este doar una din epocile vieții mistice universale, simburile procesului universal. Dar procesul vieții universale nu se poate epuiza prin ispășire, în el trebuie să existe și alte perioade mistice. Natura umană, asemănătoare Creatorului, nu poate să fi fost creată de El doar pentru ca, păcătuiind, să-și ispășească păcatul și să-și dedice toate forțele cauzei ispășirii pe întreaga durată a procesului universal. O astfel de înțelegere a naturii umane nu ar corespunde ideii Creatorului, ar înjosi demnitatea dumnezeiască a omului. Adevărul hristologic absolut este întors cu

o față a sa către ispășirea păcatului și mîntuirea de rău, dar cu cealaltă către vocația pozitivă, creatoare a omului, el deschide o hristologie a omului. Adevărul neotestamentar, evanghelic, nu este decît o parte a adevărului hristologic, cea întoarsă către ispășire și mîntuire — în el nu poate fi căutată legitimarea nemijlocită a țelurilor creatoare ale omului. Prin Evangheliie se dezvăluie doar un aspect al lui Hristos, Omul Absolut, care izbăvește și mîntuiește natura umană.

\*

În Evangheliie nu există nici un cuvînt despre creație, iar chemările și imperativele creației nu pot fi deduse din Evangheliie prin nici un fel de sofisme. Vestea cea bună despre ispășirea păcatului și mîntuirea de rău nu putea dezvălui taina creației, nici indica drumurile ei. Aspectul evanghelic al lui Hristos ca Dumnezeu care se jertfește pentru păcatele umanității nu dezvăluie încă taina creatoare a omului. Ascunderea în creștinismul neotestamentar a căilor creației este providențială. Există învățături ale sfinților părinți privind postul și rugăciunea. Dar nu există și nu pot exista învățături ale sfinților părinți cu privire la creație. Însuși gîndul despre astfel de învățături cu privire la creație sună barbar, este jignitor pentru auz. Cît de jalnice sînt toate justificările creației pornind de la Evangheliie! Aceste justificări se reduc îndeobște la faptul că se spune: Evangheliia nu interzice și nu exclude cutare și cutare lucru, Evangheliia admite creația, Evangheliia e liberală. În acest fel este înjosită atît demnitatea absolută a Evangheliei, cît și valoarea supremă a creației. E aproape rușinos să te referi la autoritatea Evangheliei pentru a justifica creația valorilor vieții. S-a abuzat în prea mare măsură de această siluire a Evangheliei. Din revelația despre ispășire nu se poate deduce pe o cale directă revelația despre creație. Creativitatea omului nu își are sfînta scriptură, căile ei nu sînt dezvăluite de sus omului. În sfintele scripturi, în care se dezvăluie omului voința divină, omul găsește întotdeauna adevărul absolut, dar un altul și despre altceva. În domeniul creației omul este ca și lăsat în voia sa, singur cu sine, el nu are ajutor direct de sus. Și în aceasta s-a manifestat măreța înțelepciune divină.

Nu legitimarea creației prin siluirea Evangheliei, ci altceva ni se dezvăluie. Simțim sfînta autoritate a tăcerii Evengheliei cu



*privire la creație.* Divin-prea-înțeleaptă este această tăcere absolută a sfintei scripturi cu privire la creația omului. Iar descifrarea sensului prea-înțelept al acestei tăceri este descifrarea tainei despre om, este un act al supremei conștiințe de sine a omului. Doar omul care nu a atins suprema conștiință de sine caută justificări ale creației în sfânta scriptură și în sfintele învățături cu privire la căile creației, adică vrea să supună creația legii și ispășirii. Omul care viețuiește încă în întregime în epocile religioase ale legii și ispășirii nu înțelege libertatea naturii sale creatoare, el vrea să creeze potrivit legii și pentru ispășire, caută creația ca pe o supunere. *Dacă drun: urile creației ar fi fost legitimate și indicate în sfânta scriptură, atunci creația ar fi fost supunere, adică n-ar fi fost creație.* A înțelege creația ca pe o supunere față de consecințele păcatului, ca pe o îndeplinire a legii sau ca pe o ispășire a răului, cu alte cuvinte ca pe o revelație veterotestamentară sau neotestamentară, înseamnă a respinge taina creației, înseamnă a nu cunoaște sensul creației. În faptul că taina creației și căile ei sînt ascunse în sfânta scriptură se află un ezoterism plin de înțelepciune al creștinismului. Taina creației este prin natura ei ezoterică, ea nu este revelată, ea este ascunsă. Pot fi revelate de sus doar legea și ispășirea, creația se ascunde. Revelarea creației se produce nu de sus, ci de jos, ea este o revelație antropologică, iar nu teologică. Dumnezeu a dezvăluit omului păcătos voința sa prin lege și a dăruit omului fericirea ispășirii trimițînd în lume pe Fiul Său Unigen. *Și Dumnezeu așteaptă de la om revelația antropologică a creației, ascunzînd omului, în numele libertății sale asemeni celei divine, căile creației și îndreptățirea ei.* Legea demască răul naturii păcătoase a omului și spune nu, nu, ea pune stavilă voinței rele. Harul ispășirii restaurează natura umană, îi redă libertatea. Izvorîta din Hristos, forța ispășirii trece înăuntrul omului. Ispășirea însăși este înțeleasă, pe treptele cele mai înalte ale conștiinței religioase, imanent-interior, fără acea obiectivare dualistă prezentă în învățătura juridică despre ispășire. Omul renaște ca nouă creatură prin misterul cosmic al ispășirii. Omul se regenerează ca nou Adam numai trăind imanent răstignirea. Dar vocația creatoare a omului nu se dezvăluie, ea însăși, coercitiv, nici în Vechiul, nici în Noul Testament. Creația este fapta libertății umane asemeni celei divine, dezvăluirea în om a chipului Creatorului. Creația nu este în Tată, nici în Fiu, ci în Duh și de aceea iese dincolo de limitele Vechiului și Noului Testament. Acolo

unde este Duhul, acolo este și libertatea, acolo este și creația. Creația nu este legată de sfințenie și nu îi este supusă. Creația este în Duhul profetic. Duhul nu poate avea propria scriptură și nu cunoaște porunci. El se dezvăluie în libertate. Duhul respiră unde vrea. Viața în Duh este viața liberă și creatoare. Revelația antropologică sădită în Fiu se împlinește în Duh, în libera creație a omului trăind în Duh. Creația nu este încă dezvăluită nici în lege, nici în ispășire, nici în Vechiul și nici în Noul Legământ al lui Dumnezeu cu omul. În Duh se dezvăluie taina creației, în Duh se cunoaște pe sine natura omului, fără scripturi, fără învățături și porunci de sus. *Prin creație, de jos, se dezvăluie divinul din om, prin voința liberă a omului însuși, nu de sus.* Prin creație omul descoperă el însuși în sine chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dă la iveală forța divină depusă în el. Suflarea Duhului nu este divină doar, ci divin-umană. Iar Biserica este și ea un organism divin-uman. Misterul ispășirii s-a împlinit și se împlinește veșnic în cosmos. După aceea o nouă existență a creaturilor apare în lume, o existență creatoare, și omul este chemat la o excepțională activitate, la edificarea acelei supra-abundențe întru împărăția Domnului, al cărei nume este teantropia.

\*

Ideea Creatorului despre om este amețitor de înaltă și sublimă. Atît de înaltă și sublimă este ideea lui Dumnezeu despre om, încît libertatea creatoare, forța liberă de a se descoperi pe sine prin creație este sădită în om ca pecete a asemănării lui cu Dumnezeu, ca semn al chipului Creatorului. *Revelația silită a creației ca lege, ca îndreptar de drum, ar contraveni ideii divine despre libertatea omului, voinței divine de a vedea în om un creator, oglindind natura Sa divină.* Dacă ar fi existat o revelație de sus despre creație, o revelație depusă în Sfînta Scriptură, atunci libera faptă creatoare, eroică a omului ar fi fost inutilă și imposibilă. N-ar mai fi fost loc pentru revelația antropologică. O asemenea înțelegere pasivă a naturii umane face din om o ființă nedemnă de incarnarea divină. Dacă natura umană este pasivă, neiberă și nu dezvăluie nimic din sine, atunci Hristos nu a fost Dumnezeu-Om. Căci, în adevăr, revelația despre Dumnezeu-Om nu este numai revelația măreției divine, ci și a celei umane, și ea nu presupune numai credința în Dumnezeu, ci și credința în om. Ispășirea însăși a însemnat o

creștere interioară a omului. Și în duhul omului se săvîrșesc toate evenimentele mistice ale vieții lui Hristos. Asemănarea omului cu Dumnezeu în Fiul unigen al Domnului este, ea însăși, temelia eternă a naturii originar-libere a omului, apte de revelație creatoare. Dumnezeu nu a dezvăluit de sus că El dorește liberă cutezanță în creație. Dacă Dumnezeu ar fi dezvăluit și pecetluit acest lucru în sfintele scripturi, atunci libera cutezanță ar fi devenit inutilă și imposibilă. Adevărul despre libera cutezanță în creație nu poate fi descoperit decît de om singur, prin actul liber al cutezanței omului. Aici se ascunde o măreață taină despre om. Nu poate exista revelație divină a acestei taine, ascunderea acestei taine este inevitabilă. Taina creației se dezvăluie omului și este dezvăluită de om. Ea este taina ezoterică a revelației divine și a sfintei scripturi. Dumnezeu-Creatorul l-a făcut pe om prin actul voinței sale atotputernice și atâteștiutoare — l-a făcut după chipul și asemănarea Sa ca pe o ființă liberă și dotată cu forță creatoare, ca pe cel chemat să fie regele creațiunii. Acesta este un proces interior în Dumnezeu. Prin actul voinței Sale atotputernice și atâteștiutoare, Creatorul a dorit să limiteze previziunea Sa asupra a ceea ce va dezvălui libertatea creatoare a omului, căci această previziune ar fi însemnat, deja, siluire și limitare a libertății omului în creație. Creatorul nu vrea să știe ce va făuri omul, El așteaptă de la om revelații în creație și de aceea nu are cunoștință de ceea ce va fi revelația antropologică. Aici se află neasemuita înțelepciune a Domnului în opera creațiunii. Dumnezeu a ascuns, în chip prea-înțelept, omului, voința Sa despre om ca ființă chemată să fie un creator liber și temerar, așa cum El Și-a ascuns Sieși ce va crea omul în temeritatea sa liberă. Prin prea-înțeleptul act al voinței sale absolute, Dumnezeu-Creatorul a exclus din creația Sa orice siluire și constrîngere, dorind numai libertatea creaturii sale și actul ei eroic. Iar învățătura platonice, pentru care întreaga umanitate și întregul cosmos se află din vecie desăvîrșite în cer, în ideile lui Dumnezeu, transformă procesul universal într-o comedie și privează omul de rol activ real și de libertate reală. Omul este o revelație îmbogățitoare în Dumnezeu.



Creația nu este doar o luptă cu răul și păcatul, ea clădește o altă lume, ea continuă opera creațiunii. Legea începe lupta cu răul și

păcatul, ispășirea încheie această luptă, dar în creația liberă și temerară omul este chemat să edifice o lume nouă și nemaiîntîlnită, să continue creațiunea divină. Dualități înrădăcinate în natura umană, apartenenței ei la două lumi îi corespunde dualitatea ispășirii și creației. Ca ființă căzută, înrobătă urmărilor păcatului și supusă domniei necesității, omul trebuie să treacă prin taina ispășirii, el trebuie să restaureze, prin misterul ispășirii, natura sa asemănătoare celei divine, să-și redobîndească libertatea pierdută. Taina creatoare a existenței este ascunsă de păcat. În căderea omului slăbesc forțele lui creatoare. Prin Hristos natura umană este izbăvită și restaurată, salvată de blestemul păcatului. Omul vechi se regenerează ca nouă creatură, ca nou Adam. Dar taina ispășirii o ascunde pe cea a creației. Ca ființă asemănătoare lui Dumnezeu, aparținînd împărțirii libertății, omul este chemat să-și descopere propria virtute creatoare. În aceasta constă cealaltă față a naturii duale a omului, întoarsă nu către ispășire, ci către creație. Dar creația autentică este posibilă doar prin ispășire. Hristos a devenit immanent naturii umane și această hristificare a naturii umane face din om un Creator, asemănător lui Dumnezeu-Creatorul.

\*

A existat oare în lume creație în sensul religios al acestui cuvînt? Întrebarea însăși poate părea stranie. Cine se îndoiește de faptul că a existat o măreață tensiune creatoare în Grecia sau în epoca Renașterii? Omul a săvîrșit acte creatoare în decursul întregii istorii și înflorirea unei culturi a fost văzută în valorile creației. Și cu toate acestea trebuie spus că *nu a existat încă în lume o epocă religioasă a creației*. Lumea nu cunoaște decît epocile religioase ale legii veterotestamentare și ispășirii neotestamentare. Lumea a trăit în supunere religioasă sau în nesupunere criminală. Iar cu supunerea nu se poate crea în lume. Ceea ce toată lumea numea creație, oricît de prețioasă și măreață ar fi fost, nu era decît o aluzie la adevărata creație, un semn, o pregătire. Elanurile creatoare însoțesc întreaga istorie a omului, dar natura sa creatoare a fost secătuită prin căderea cosmică, prin cufundarea în sferele inferioare ale existenței. De obicei, cînd se vorbește de creație, se are în vedere înflorirea „științelor și artelor“. Dar din perspectivă religioasă „științele și artele“ se pot dovedi o formă de supunere și nu de creație.

„Științele și artele“, ca și statul, economia, familia pot fi înțelese ca supunere față de consecințele păcatului, ca reacție la necesitatea ordinii naturale. Chiar și în geniala înflorire a „științelor și artelor“ spiritul supunerii înăbușea, cu fatală inevitabilitate, spiritul creației. Forțe creatoare existau și în omul căzut și secătuit. Dar în epocile universale ale legii și ispășirii aceste forțe au fost copleșite de inevitabila supunere religioasă față de consecințele păcatului, de purtarea poverii necesității. Actul creator al omului era curmat și tras în jos. Genialele elanuri de smulgere din lanțul creat de necesitate n-au fost decît străfulgerări izolate. În mersul general și general-valabil al culturii universale „științele și artele“ au reprezentat și ele o formă de adaptare la necesitate.

Materialismul economic interpretează întreaga cultură, cu o mai mare consecvență și cu un radicalism sporit, ca pe o supunere față de necesitate, ca pe o adaptare la starea omului îngreunată de cufundarea în sferele materiale ale existenței.<sup>3</sup> Materialismul economic stă mărturie că din punct de vedere religios epoca creației nu a început încă. Materialismul economic este cea mai desăvîrșită și extremă filosofie a păcatului, filosofia omului care nu a ispășit păcatul și nu cunoaște decît legea. Marxismul nu numai că nu se află în creație, el nu se află nici în ispășire, el se află în Vechiul Testament, în paganism. Dar în el există o anumită doză de adevăr, un fel de conștiință reflectată, subordonată, a cufundării omului în necesitate. Pentru marxism „științele și artele“ nu sînt nici ele creații, ci doar adaptări. Acest extremism și această îngustime a marxismului au importanță pentru distrugerea acelei credințe naiv-superficiale căreia „științele și artele“ îi apar ca o creație autentică, o revelare a naturii creatoare a omului. În această privință marxismul ajunge la capăt, la limită. Și el este, în felul său, superior *kulturträger*-ismului mediocru, superficial, care divinizează valoarea culturii tratînd-o ca pe o creație autentică. Trebuie să devenim conștienți de faptul că în „cultură“ foarte mult provine din necesitate și nu din libertate, din adaptare și nu din creație. Dar în marxism această conștientizare are loc ea însăși ca un act de adaptare la necesitate și nu ca un act de creație liberă. Materialismul economic este expresia opresiunii spiritului uman. Nu există dar și nu există dăruire. Aici se trag concluziile opresiunii universale.

Ne aflăm în pragul epocii universale a creației, sîntem în fața unui prag cosmic. Dar pînă acum întreaga creație a „culturii“ n-a

fost decît o aluzie pregătitoare, un semn al creației autentice a altei lumi. În creația „culturii” se manifestă doar tragică dualitate a naturii umane, zbatîndu-se să scape din lanțurile necesității, dar nu este atinsă o altă existență. *Așa cum sîngeroasele sacrificii păgîne nu făceau decît să vestească adevărata izbăvire universală prin jertfa lui Hristos pe Golgota, dar fără a atinge adevărata izbăvire, tot astfel eforturile creatoare ale omului care a realizat valorile culturii n-au făcut, pînă acum, decît să vestească adevărata epocă religioasă a creației, care va realiza o altă existență.* Epoca religioasă a creației va însemna trecerea la o altă existență, nu numai trecerea la o altă „cultură”, la alte „științe și arte”. Epoca religioasă a creației este a treia revelație, revelația antropologică, urmînd revelațiilor Vechiului și Noului Testament. Lumea antică se îndrepta către ispășire, dar ispășirea n-a existat în ea pînă la ivirea lui Hristos. Tot astfel, noua lume merge către creație, dar n-a existat încă, și nu putea exista în ea creație, pînă la cotitura cosmic-antropologică, pînă la marea revoluție religioasă în conștiința de sine a omului. Și se va vedea cum creația „culturii” a fost, în epoca legii și ispășirii, cînd forțele creatoare ale omului erau încă înăbușite, un substitut al creației „existenței”.

\*

În epocile religioase ale legii și ispășirii latura morală a naturii umane trebuia să predomine asupra laturii estetice și asupra celei cognitive. Latura morală a naturii umane este mai puțin creatoare, în ea sînt mai puternice momentele de supunere și predominanța ei a fost expresia copleșirii prin păcat a naturii umane. A apărut chiar tentația de a identifica religiosul cu moralul și s-au găsit pentru aceasta argumente atît în Evanghelie, cît și în scrierile sfinților părinți. Predominanța momentului moral în lege este cît se poate de evidentă. Acolo chiar și moralul este înțeles în sens îngust. În procesul ispășirii păcatului momentul moral se transfigurează mistic și se luminează prin iubire și har divin, dar el continuă, s-ar părea, să domine estetica și cunoașterea. Mîntuirea sau picirea sînt puse în relație cu desăvîrșirea morală a omului, nu și cu desăvîrșirea sa estetică și cognitivă. Omul ispășește păcatul, devine părtaș la ispășire, dobîndește viață veșnică prin desăvîrșire religios-morală. Dar se atinge oare același țel prin desăvîrșire religios-estetică sau

religios-cognitivă? Poate oare Dumnezeu respinge omul, omul desăvârșit din punct de vedere moral, pentru urîtenia și neștiința sa? Poate fi oare omul respins pentru că nu creează frumusețe și cunoaștere? Poate fi omul salvat și poate el moșteni viața veșnică pentru actul eroic al creării frumuseții sau cunoașterii? Oare Dumnezeu are nevoie pentru viața veșnică doar de cei morali, sau și de cei care dețin frumusețea și cunoașterea? Căci viața veșnică trebuie să fie destinul oricărei desăvârșiri, întru totul asemănătoare celei divine, al desăvârșirii ontologice, nu doar al celei morale, al oricărei plinătăți a existenței. Iar conștiința religioasă spune: frumos și cunoscător poți să nu fii, dar ai obligația să fii moral. Cauza ispășirii și mîntuirii se săvîrșește prin supunere, nu prin creație. Valorile creației nu sînt necesare pentru salvarea de la pieire, ele pot fi chiar nocive și în groaznicul ceas al morții e mai bine să uiți de ele. Aici se pune pentru conștiința creștină o problemă extrem de chinuitoare. Dacă viața religioasă se epuizează prin ispășirea păcatului, atunci plenitudinea superioară, creatoare a existenței este de neatins și inutilă. Existența se îngustează și se simplifică. Pentru realizarea sfințeniei în religia ispășirii nu sînt necesare valorile creației, nu este necesară nici o frumusețe și nici o cunoaștere. Frumusețea creștină și cunoașterea creștină sînt realizate doar prin desăvîrșire religios-morală, ele nu au izvoare originare, de aceeași valoare cu moralitatea. Setea de frumusețe și setea de cunoaștere nu sînt izbăvitoare. Orice sete creatoare nu este izbăvitoare. Totul e deșertăciunea deșertăciunilor în fața îndatoririi teribile și primordiale a ispășirii păcatului. Totul e lipsit de valoare și inutil. Unica desăvîrșire trebuincioasă este desăvîrșirea supunerii. În timp de ciumă nu e vreme pentru cunoaștere, nu e vreme pentru frumusețe, nu e vreme pentru crearea valorilor. Păcatul care trebuie ispășit este ciuma, iar viața noastră în păcat — o viață în timp de ciumă, adaptată la lupta cu ciuma. Viața este absorbită de o sarcină negativă și urgentă. Și nu se poate crede, cu o astfel de conștiință, în nici un fel de activitate umană și în nici un fel de desăvîrșire pe pămînt.<sup>4</sup>

Ieșirea din această problemă, tragică pentru creștinism, nu poate fi decît una: conștientizarea religioasă a adevărului că sensul religios al vieții și existenței nu se epuizează prin ispășirea păcatului, că viața și existența au sarcini pozitive, creatoare. *Acea supremă plenitudine creatoare a existenței, pleromul care pare imposibil de atins în momentul inițial al ispășirii, cînd Dumnezeu este încă*

*transcendent omului, devine realizabilă într-un alt moment al vieții religioase, de cealaltă parte a ispășirii, atunci cînd Dumnezeu a devenit imanent omului.* Mîntuirea de păcat, de pieire, nu este țelul final al vieții religioase, salvarea este întotdeauna de, iar viața trebuie să fie *pentru*. Și multe lucruri care nu sînt necesare pentru mîntuire, sînt necesare în vederea aceluiași motiv pentru care este necesară mîntuirea, în vederea înălțării creatoare a existenței. Țelul omului nu este mîntuirea, ci înălțarea creatoare, dar pentru înălțarea creatoare este necesară mîntuirea de rău și păcat. Epoca ispășirii este religios subordonată epocii creației. Religia setei de mîntuire și groazei de pieire este numai o trecere vremelnică printr-o ruptură dualistă. În vremurile noi oamenii au simțit, în diverse feluri, faptul că izvoarele creației nu pot fi căutate nici în religia neotestamentară a ispășirii, nici în religia veterotestamentară a legii. Izvoarele creației au fost căutate în antichitate. În lumea antică, în Grecia, au existat vîrstare creatoare ale revelației antropologice. Acolo este patria creației umane, patria frumuseții și cunoașterii. Și fiecare avînt al creativității umane se întoarce, inevitabil, la hrana antică. Această problemă a atins o acuitate extremă în viața lui Nietzsche. El a ars de setea de foc a creației. Îi erau religios accesibile doar legea și ispășirea, în care nu există revelație creatoare a omului. Și el a ajuns să urască legea și ispășirea. Nietzsche a ajuns să-l urască pe Dumnezeu, pentru că era posedat de ideea nefericită că dacă există Dumnezeu, creația umană este imposibilă. Nietzsche se află în punctul de cotitură universală către epoca religioasă a creației, dar este incapabil să sesizeze legătura inscindabilă a religiei creației cu religia ispășirii și cea a legii, el nu știe că religia este una și că în creația umană se dezvăluie același Dumnezeu, Unul și Treime, ca și în lege și ispășire.

\*

Dacă ispășirea este întoarsă către un aspect al lui Hristos, către Fiul Domnului suferind și jertfelnic, atunci creația trebuie să fie întoarsă către celălalt aspect al lui Hristos, către Fiul Domnului slăvit și atotputernic. Hristos răstignit pentru păcatele umanității în vremea lui Pilat din Pont și Hristos care Va să Vină, care se va ivi în slavă, este unul și același Hristos, Omul Absolut și în El se dezvăluie taina despre om. Taina ultimă despre om nu se dezvăluie



doar în chipul de rob al lui Hristos, ci și în chipul Lui regesc, ea nu se dezvăluie doar în ipostaza jertfei, ci și în cea a măreției. Taina creatoare a naturii umane este întoarsă către Hristos ce Va să Vină, către forța și slava Omului Absolut. În chipul evanghelic al lui Hristos această taină creatoare nu putea fi dezvăluită, căci omul trebuia să treacă împreună cu Hristos prin taina ispășirii, prin jertfa Golgotei. Dar este oare în stare omul întors în întregime doar spre ispășire și care vede Omul Absolut numai sub chipul Mântuitorului care se jertfește, să vadă Omul Absolut sub chipul creator al Regelui puternic și slăvit? Nu este oare ascuns celălalt aspect al lui Hristos celui care se află încă în ispășire, celui care nu a săvârșit actul eroic al dezvăluirii propriei sale naturi creatoare? Hristos Cel ce Va să Vină nu se va ivi niciodată celor care nu vor descoperi singuri, în ei înșiși, prin efort liber, un alt chip, un chip creator al omului. Doar fapta eroică a creației libere va întoarce omul către Hristos ce Va să Vină, îl va pregăti pentru viziunea celui alt chip al Omului Absolut. Și dacă pentru ispășire este necesară o mare supunere, pentru creație este necesară o măreață temeritate. Doar printr-o mare temeritate poate fi văzut Hristos ce Va să Vină. Spiritului supunerii îi va fi pe veci accesibil numai Hristos Răstignit, numai aspectul Mântuitorului. Este necesară o jertfă a temerității, o faptă de hotărîre eroică de desprindere de toate malurile neprimejdioase. Este necesară virtutea stării nelipsite de primejdii, capacitatea de a sta neînfricat în fața beziei. *A treia revelație creatoare în Duh nu va avea o sfință scriptură, ea nu va fi un glas de sus: ea se va săvârși în om și în umanitate, ea este o revelație antropologică, dezvăluirea hristologiei omului. Dumnezeu așteaptă revelația antropologică de la om și omul nu o poate aștepta de la Dumnezeu. A treia revelație nu poate fi așteptată, ea trebuie săvârșită de omul însuși, trăind în Duh, trebuie săvârșită prin act creator liber. În ea tot ce este transcendent devine imanent. A treia revelație antropologică, în care se dezvăluie taina creatoare a omului, este libertatea ultimă a omului. Omul este deplin liber în revelația creației sale. În această teribilă libertate se află întreaga demnitate fără seamăn a omului, asemenea celei divine, și chinuitoarea sa responsabilitate. Virtutea stării nelipsite de primejdii, virtutea temerității sînt virtuțile fundamentale ale epocii creatoare. Doar acela care este virtuos prin aceste virtuți, doar acela îl va vedea pe Hristos ce Va să Vină, doar acela i se va arăta Hristos puternic și slăvit. Cel care refuză cu lașitate povara*

teribilă a libertății ultime, acela nu poate fi convertit la Hristos ce Va să Vină, acela nu-I pregătește a doua venire. Doar hotărîrea jertfelnică de a te plasa într-o situație primejdioasă și riscantă, de a pluti, desprinzîndu-te de vechile și trainicele maluri, către continentul necunoscut și încă nedescoperit, de la care nu se întind mîini spre a te ajuta, doar libertatea teribilă îl face pe om demn să vadă Omul Absolut, în care se va dezvălui pînă la capăt taina creatoare a omului. Hristos Cel ce Va să Vină va dezvălui taina sa creatoare celor care săvîrșesc singuri actul eroic al creației, celor care pregătesc un nou pămînt și un nou cer. Creația omului în Duh, în cea mai înaltă viață spirituală, pregătește a doua venire a lui Hristos, tot așa cum pămîntul-Maica Domnului a pregătit prima Lui venire. Calea către a doua venire cere bărbăție activă, nu numai feminitate pasivă. Omul este chemat nu doar să aștepte și să presimtă, ci și să acționeze și creeze. Omul trebuie să treacă de la starea religios-pasivă și receptivă la o stare religios-activă și creatoare.

Dumnezeu i-a dăruit omului ajutorul binefăcător al ispășirii lui Hristos, care restaurează natura căzută a omului. Prin ispășire îi este redată omului libertatea creatoare. Și trebuie să vină epoca universală a acțiunii acestei libertăți creatoare. Omul însuși trebuie să săvîrșească opera în vederea căreia a fost izbăvit, pentru care a fost creat. În om însuși, în teribila și ultima lui libertate, trebuie să se săvîrșească trecerea universală la epoca religioasă a creației. Și n-ar însemna decît o nouă cădere a omului așteptarea și pretenția ca Dumnezeu să săvîrșească pentru om această trecere, ca revelația creatoare să se producă nu potrivit libertății interioare a omului, ci doar prin ajutorul exterior al lui Dumnezeu. Dorința și așteptarea ca însuși Dumnezeu să săvîrșească ceea ce trebuie săvîrșit de către om este nelegiuită și potrivnică Domului. O astfel de conștiință religioasă pasivă înseamnă îngăduință față de slăbiciunea și lașitatea omului. Este falsă și fără Dumnezeu acea conștiință vetustă potrivit căreia omul nu trebuie să se încumete să creeze pînă la încheierea universală a ispășirii, pînă la sfîrșitul acestei lumi. Potrivit acestei conștiințe vetuste omul nu are parte, în această lume, decît de ispășirea păcatului, de depășirea păcatului, iar creația nu va fi posibilă decît pe lumea cealaltă, și nici asta nu e sigur, căci „lumea cealaltă“ e imaginată static, iar nu dinamic. Această conștiință este potrivnică celei mai profunde esențe a creștinismului, pentru care Dumnezeu este immanent naturii umane și care nu admite, de aceea,

ruptura transcendentă între această lume și lumea de dincolo.<sup>5</sup> Această simțire de sine a robului se împotrivește măreței idei a Creatorului despre om, în ea se exprimă supunerea pasivă față de necesitate, renunțarea lașă și plină de slăbiciune la libertate, în numele liniștii și siguranței. Este o atitudine religioasă mic-burgeză înăuntrul creștinismului. Hristos s-a ivit în lume înainte ca legea să se împlinească pînă la capăt. Și creația va începe înainte ca ispășirea să se încheie. Pînă la capătul vremilor nu se va împlini întru totul legea și nu se va împlini ispășirea, dar epoca religioasă a creației va exista alături de legea neînlăturată și de ispășirea neanulată. Trecerea universală la epoca religioasă a creației nu poate fi o trădare a legii și a ispășirii. În revelația creației se va produce doar definitivă dezvoltare a sensului și realizare a revelației legii și ispășirii, căci Hristos, Logosul lumii, este unic și veșnic. În creația liberă a omului se dezvoltă libertatea Lui, libertatea Omului Absolut. Omul total a căzut foarte jos și omul total se va ridica la o înălțime amețitoare.

\*

Problema sensului *religios* al creației nu a fost niciodată pînă acum pusă, această problemă n-a apărut măcar în conștiință. Este problema epocii noastre, problema noastră, problemă finală, către care duce criza întregii culturi. Epocile anterioare n-au cunoscut decît problema îndreptățirii științelor și artelor, sau a edificării de noi forme sociale, ele n-au cunoscut însă problema religioasă a creației, a dezvoltării tainei creatoare despre om în noua epocă universală. Problema religioasă a creației este problema căilor unei alte experiențe religioase, a edificării unei alte existențe. *Creația nu este permisă, nici îndreptățită prin religie, creația este ea însăși religie.* Experiența creației este o experiență religioasă aparte, extazul creator este o zguduire a întregii ființe a omului, ieșirea într-o altă lume. Experiența creatoare este religioasă în aceeași măsură ca și rugăciunea, ca și asceza. Experiența creatoare este originară, ea posedă propriile sale rădăcini insondabile, ea nu reprezintă un produs. Creștinismul a îndreptățit, în cel mai bun caz, creația, dar nu s-a ridicat niciodată pînă la conștiința că nu creația trebuie îndreptățită, ci *prin creație trebuie îndreptățită viața.* Creația este religie. Prin sensul său religios-cosmic creația are o forță și o

valoare echivalente cu ispășirea. Creația este revelația ultimă a Sfintei Treimi, revelația ei antropologică. Această conștiință n-a existat pînă acum în lume, ea se naște în epoca noastră. Dar multe, în lume, au pregătit apariția acestei conștiințe. Ea a fost pregătită și de nesfîrșita oboseală suscitată de jalnicele și forțatele justificări creștine, evanghelice ale creației. Ne aflăm în fața sarcinii inevitabile de a ne îndreptăți pe noi înșine prin creație și nu de a îndreptăți creația noastră. În actul creator trebuie să existe o autolegitimare lăuntrică și orice legitimare exterioară a lui este neputincioasă și umilitoare. Omul se justifică pe sine în fața Creatorului nu numai prin ispășire, ci și prin creație. În taina ispășirii se dezvăluie iubirea nesfîrșită a Creatorului față de om și se revarsă bunătatea lui nesfîrșită. În taina creației se dezvăluie natura infinită a omului însuși și se împlinește destinația lui supremă. Iubirea nu este numai dar, ci și activitate a omului însuși. Dumnezeu însuși, care l-a dat spre sfîșiere pe Fiul Său Unigen, ispășește păcatul omului și El așteaptă ca omul, devenit părtaș la misterul ispășirii, să împlinească liberul act eroic al creației, să-și împlinească destinația pozitivă. Natura umană este creatoare, căci ea este după chipul și asemănarea lui Dumnezeu-Creatorul. Adevărul antropologic că imaginea și asemănarea Creatorului nu poate să nu fie creatoare nu a fost încă realizat cu suficientă forță și plinătate în epocile religioase precedente. Conștiința religioasă era prea plină de taina ispășirii naturii umane, dar taina însăși a naturii umane izbăvite era ascunsă. Care este destinația naturii umane care poate fi, și este izbăvită? La această întrebare nu există răspuns în limitele religiei ispășirii. Obișnuitul răspuns creștin, că țelul omului este viața în Dumnezeu, nu poate satisface, el este prea general și formal. Cei care răspund astfel sînt prea absorbiți de *calea* către țelul final. Aflarea liniștii în Dumnezeu este gîndită îndeobște ca victorie asupra naturii umane rele și păcătoase, ca stingere a acestei naturi, ca o copleșire a umanului prin divin. Omul nu face decît să elibereze în sine locul pentru Dumnezeu și se reîntoarce în sînul Domnului fără cîștig. Există în ortodoxie, în religia ispășirii, un fel de fatală înclinație către monofizitism. Omul care își ispășește păcatul pare să vrea ca natura sa umană să înceteze să existe, pentru ca să nu subziste decît natura divină. Dar Hristos este Dumnezeu-*Om*, el izbăvește și restaurează natura *umană* în asemănarea ei cu cea divină. Natura umană devenită conștientă de propria sa esență, de existența sa de sine

stătătoare și liberă, trebuie să existe veșnic doar ca natură creatoare, făuritoare. Natura umană se va justifica definitiv în fața Creatorului nu prin stingerea sa, ci prin exprimarea sa creatoare. Omul trebuie în mod absolut să fie. Natura umană, izbăvită și mântuită de rău, are un conținut uman pozitiv și o sarcină umană pozitivă. Un astfel de conținut și o astfel de sarcină poate fi doar creația. Creația omului este legată de stihia orgiastic-extatică a omului. Această stihie se află într-o stare căzută, păcătoasă. Prin ispășire ea se curăță și se luminează, dar nu se stinge și nu se distruge. Extazul creator luminat, curățit împlinește destinația omului.<sup>6</sup> Căința sau purificarea este doar unul din momentele experienței religioase, unul din actele misterului hristic. Nu se poate rămîne la acest moment, trebuie trecut la viața spirituală pozitivă. Pe o anumită treaptă de dezvoltare a umanității misterul creștin al ispășirii se obiectivează, se arată ca ex-pus, transcendent omului și căii lui spirituale interioare. Astfel este dobîndit Hristos în ordine obiectiv-obiectuală și se ia de pe om povara căii interioare a lui Hristos ca drum al Omului, ca proces antropologic. Acea fusese materializarea creștinismului, involuția lui. Astăzi creștinismul poate sta doar sub semnul evoluției, al înălțării spirituale. Misterul creștinismului se transpune în interior, Hristos devine imanent omului, omul ia asupra sa întreaga povară, întreaga nemărginire a libertății. Hristos încetează să fie unic în ordine obiectivă, printre alții. El — Omul Total — devine calea omului, misterul spiritului său. Astfel se dezvăluie spontaneitatea și autonomia omului în creație, activitatea liberă a omului pe calea către Hristos ce Va să Vină.

## Capitolul IV

# CREAȚIE ȘI GNOSEOLOGIE

Actul creator nu se află sub jurisdicția gnoseologiei cu a sa reflecție aparținînd infinității rele, care nu cunoaște punct terminus. Actul creator sălășluiește nemijlocit în existență, el este autodezvăluirea forțelor existenței. Actul creator justifică, dar nu se justifică, el se fundează singur pe sine, dar nu cere fundare prin ceva plasat în afara sa. Conștiința de sine a omului ca ființă creatoare este o conștiință de sine originară și nu o rezultată. Omul trebuie să plece de la conștiința în sine însuși a actului creator, ceea ce înseamnă o conștiință revoluționară în om, la care nu se poate ajunge nici pe cale logică, nici pe calea evoluției. Conștiința de sine a omului creator nu este rezultatul vreunei învățături despre om, ea precede orice știință și orice filosofie, ea este înainte, și nu după orice gnoseologie. Actul creator al omului se realizează în acel plan al existenței asupra căruia nu se extinde competența științei și de aceea nici gnoseologia științei nu are nici o relație cu el. A îndreptăți gnoseologic sau a respinge gnoseologic conștiința de sine a omului creator este pe cît de imposibil pe aît de necuvenit. Creația ca experiență religioasă nu cunoaște împărțirea dualistă între subiect și obiect.

Dar gnoseologia critică este un fenomen prea serios al culturii contemporane și un simptom serios al maladiei creației, al tragediei conștiinței de sine creatoare pe cale să se nască. Gnoseologia critică ascute criza culturii și creației, ea scoate la iveală antagonismul dintre cultură și creație. Gnoseologia critică fundamentează și legitimează diverse tipuri de creație a culturii diferențiate, dar prin aceasta nu dezvăluie, ci ascunde natura creatoare a omului. Actul creator se dovedește extras din existența primordială și transpus într-o sferă secundă a conștiinței, într-o existență deja raționalizată și mediată, în spiritul scindat și preparat în vederea unor țeluri

speciale. Actul creator al omului nu produce o nouă existență, în el nu are loc o amplificare a existenței, el este critic despărțit de existență și opus ei. Omul nu este creator și e neputincios să exprime, în cultura sa, natura creatoare. Aici se dezvăluie cu claritate natura filosofiei critice kantiene. Această natură este sub lege, ea este veterotestamentară. În conștiința sa sub lege, veterotestamentară, atât de scrupulos și fidel reflectată de Kant, omul nu se încumetă să-și dezvăluie natura creatoare, el se încumetă doar să creeze genuri diferențiate ale culturii, căci această creație diferențiată înseamnă supunere față de lege, îndeplinire a normelor. Caracterul normativ al filosofiei critice nu este decît una dintre formele conștiinței veterotestamentare, sub lege. Supunerea universal-valabilă față de normă — logică, etică și estetică — în edificarea culturii diferențiate înseamnă supunere față de consecințele păcatului, adaptare la necesitate, iar nu creație. Sub această pecete a păcatului și a necesității legate de el se află întreaga cultură, în ea este inexprimabil spiritul creator al omului. *Filosofia critică nu face decît să descopere legea (norma) potrivit căreia trebuie să trăiască natura păcătoasă.* Categoriile gnoseologice sînt categorii ale păcatului, ale existenței păcătoase. Gnoseologia critică este o formă de existență la fel de coercitivă a naturii păcătoase ca și statalitatea, cu tribunalul și poliția. Filosofia critică este conștiința epocii precreatoare, ea nu se află nici măcar în ispășire, ci în lege. Este o filosofie fără har, o filosofie legislativă. Iar forța ei stă în aceea că ea corespunde unei stări anume a omului, că ea exprimă corect ceva din om. La fel cum omul căzut nu poate trăi fără poliție de stat, el nu poate gândi fără gnoseologie critică. Este o inițiativă a legii împotriva naturii păcătoase. Natura creatoare a omului este secătuită de cădere și păcat, ea a nimerit în robie față de necesitate. Și omul căzut, păcătos poate crea doar supunîndu-se legii, doar potrivit normei. Această legiferare și normativizare a creației umane sînt desăvîrșit exprimate de filosofia critică. Conștiința gnoseologică atrage omul prin apolinism și clasicism în creație, prin finisare perfectă în actul creator, dar ea nu face, în esență, decît să subordoneze natura păcătoasă legii. Omul epocii universale a creației, omul devenit conștient de calitatea sa de creator este întotdeauna revoluționar în raport cu creația legiferată, supusă normei, cultural diferențiată, căci creația nu poate fi nici supunere față de lege, nici supunere față de ispășire. Creația este întoarsă către o altă latură a naturii duale a

omului și se naște dintr-o altă latură. De aceea în atitudinea conștientă, prea conștientă a culturii germane față de creație există un fel de robie a spiritului, care ascunde natura creatoare a omului. Excepționala înzestrare filosofică a rasei germane i-a permis să exprime mai bine în conștiință această admisibilitate pentru omul păcătos doar a unei culturi opuse spiritului creației, doar a unei culturi legiferate. În aceasta constă, poate, misiunea gândirii germane, prin care se exprimă conștiința ultimă a omului înainte ca el să pășească în epoca religioasă a creației.

\*

Este caracteristică atitudinea față de creație a lui Rickert și a școlii lui.<sup>1</sup> Această orientare reprezintă *reductio ad absurdum* a pricipiilor gnoseologiei critice. Existența se transformă într-o formă de judecată existențială. În ce sens admite filosofia școlii lui Rickert actul creator? În trăirea nemijlocită, precedând orice raționalizare și obiectivare, nu există creație. Omul ca trăire originară este creatură, nu și creator. Creația înseamnă, deja, obiectivare. În actul creator ca obiectivare moare viața, este sacrificată existența. În fața acestei filosofii se află o dilemă: a fi sau a crea. A fi în deplinătatea existenței tale nu înseamnă a crea, a crea înseamnă a te dezice de existență în numele obiectivării, în numele producerii unor valori care sînt mai presus de existență. Creația nu este descoperire a existenței omului, ci autolimitare a existenței, sacrificiul ei. De la creație nu se poate aștepta o amplificare, o înălțare a existenței, o revelare a omului. Creația se dovedește a fi nu dezvăluirea naturii omului, ci ascunderea ei. Revelarea creatoare a omului este, în esență, imposibilă pentru o astfel de conștiință critică. Între existența omului și orice rezultat al actului creator subzistă o absolută incompatibilitate și opoziție. Când omul rămîne în propria existență, el nu creează. Când omul creează, el obiectivează valori, produce ceva incompatibil cu propria sa existență, ceva ce nu exprimă propria sa existență. Din acest punct de vedere nu se poate crea decît cultură, adică valori logice, etice și estetice, dar nu se poate crea o nouă existență, o altă viață. Creația este în afara vieții, ea este o conștientă sacrificare a vieții, o conștientă limitare a vieții. În cultura obiectivată, cu toate valorile ei, nu mai poate fi găsită acea viață care se afla în spiritul subiectiv. Subiectul și obiectul sînt iremediabil scindate.



Intuiția creatoare ca facultate care depășește opoziția dintre subiect și obiect, adică orice obiectivare, este imposibilă. Cultura, disciplinată de filosofia critică, se dovedește o consecventă mortificare a vieții, o înăbușire a existenței. A crea o știință normală, o artă normală, o viață socială normală înseamnă nu a dezvălui, ci a limita viața, a împușina ființa. Filosofia lui Rickert dezvăluie extrem de ingenios opoziția dintre cultura diferențiată și existență, viață. Actul creator al omului nu-și atinge țelurile în valorile obiectivate ale culturii diferențiate. În cultura obiectivă nu e de găsit revelația omului. În obiect nu există nimic înrudit cu subiectul. Această filosofie, remarcabilă în genul ei, oglindește supus neputința păcătoasă a creației umane și ruptura păcătoasă dintre subiect și obiect, dintre om și lume. Filosofia aceasta nu este, prin spiritul ei, creatoare și activă, ci supusă și adaptată, ea nu admite gândul că starea păcătos-limitată a naturii umane, pentru care nu e posibilă creația existenței, poate fi depășită, că ruptura dintre subiect și obiect nu e veșnică. Este o filosofie a păcatului și de aceea ea nu admite decît viața sub lege. Viața sub grație îi este necunoscută. Această filosofie a păcatului trebuie, în mod perfect consecvent, să vadă în actul creator o autolimitare ascetică a vieții și o abstenență ascetică de la existență. Filosofiei critice îi este proprie o formă aparte de ascetism, un ascetism fără har. Și acest ascetism critic dezvăluie cu limpezime că filosofia aceasta se plasează în întregime în epoca universală precreatoare, că ea este încă sub lege și în ispășire. Conștiința de sine a omului este, în filosofia critică, un act de supunere și ascultare față de necesitatea universală, față de starea scindată și coercitivă a lumii. Conștiința de sine creatoare a omului este o depășire activă a acestei stări scindate și coercitive, este ieșire dincolo de limitele necesității. Filosofia școlii lui Rickert este, pînă la urmă, lipsită de voință în pofida coloraturii ei voluntariste, în ea nu există voință către o altă stare a existenței, către o altă forță a omului, ea se supune stării date a lumii ca unei fatalități de nedepășit. Și îi rămîne să exalte virtutea supunerii gnoseologice, a supunerii cognitive față de limitarea și scindarea omului. Nu există voința de a crea o altă existență și de aceea nu există conștiință de sine creatoare. Omul nu este decît creatură, nu și creator. El nu poate cuteza să depășească creația lui Dumnezeu-Creatorul, să se depășească pe sine însuși ca făptură a Domnului. Nu există voință de identitate a subiectului și obiectului și de aceea nu există o filosofie autentică a

identității. Imanentismul filosofiei rickertiene afirmă, în felul său, identitatea, dar aceasta este o identitate părelnică, fantomatică, iluzorie, o identitate din neputință și nu din forță. Imanentismul contemporan afirmă nu imanența cunoașterii față de existență, ci imanența existenței față de cunoaștere. Cunoașterea se dovedește însă transcendentă existenței, ea este în afara existenței și opusă ei. Dar este posibilă o filosofie a identității subiectului și obiectului, creatorului și creatului, pentru care cunoașterea este immanentă, internă existenței. Falsul imanentism afirmă imanentul fără transcendent, dar depășirea definitivă a transcendentului înseamnă și depășirea definitivă a imanentului. Mistica se află de cealaltă parte a înseși opoziției dintre transcendent și imanent, pentru ea Dumnezeu este în același timp transcendent și imanent și nici una, nici alta. Pentru o filosofie autentică problema iraționalului nu este o problemă gnoseologică, așa cum este ea pentru școala lui Rickert, ci una ontologică. Lumina cunoașterii este deplin immanentă, internă existenței, dar în existența însăși nu se află doar lumină, ci și beznă, adică în adâncurile existenței se află iraționalul, care nu are nici o legătură cu învățăturile despre cunoaștere și limitele ei. Cultura critică este în întregime fundată pe o simțire și o conștiință transcendentă a divinului, pe o distanță infinită, pe o ruptură dualistă între om și lume. Simțirea și conștiința immanentă a divinului duce la convertirea culturii în existență.



Fundamentarea critic-gnoseologică a creației explică unele dintre formele creației și unele laturi ale ei. Dar creația în totalitate, creația în cele mai profunde manifestări ale ei rămîne neîndreptățită. Doar o creație supusă unei norme universal valabile, realizînd idealul perfecțiunii clasice este îndreptățită prin gnoseologia critică. Creația în toate sferile culturii se dovedește normală și îndreptățită atunci cînd este clasică, adică liberă de spiritul vieții. Forțele creatoare dionisiace care se revarsă peste margini nu sînt îndreptățite prin gnoseologia critică. Aceste forțe trebuie limitate, ele trebuie sacrificate, în numele unui act creator universal valabil, supus normei. Căci orice manifestare dionisiacă se zbate să depășească opoziția dintre subiect și obiect, în stihia dionisiacă subiectul se exteriorizează în obiect. Iar actul creator dionisiac este

condamnat de conștiința critică, ca act care nu realizează valori culturale. Orice creație înțeleasă ca revelare a omului nu este recunoscută drept semnificativă, valoroasă. Valoroasă, semnificativă este acea creație care înseamnă acoperirea, ascunderea omului, tăinuirea naturii lui creatoare, asemănătoare lui Dumnezeu. Și iată că se pune cu acuitate în fața conștiinței omului întrebarea: este oare necesară și posibilă perfecțiunea clasică a creației, care edifică valorile culturii diferențiate? Se poate oare realiza în creație eliberarea de spiritul vieții? A fost oare clasic perfectă creația marilor creatori ai lumii? Nu a fost oare creația marilor creatori o revelație incipientă a omului? Nu a fost oare creația marilor creatori liberă nu de viață, ci de normele universal valabile? Idealul normal al creației clasic perfecte a culturii nu este decât expresia tragediei creației, a maladiei creației. *Creația clasică este o boală transformată în normă.* În pofida cunoscutei opinii a lui Goethe există mai multă sănătate în creația romantică. Nostalgia romantică este o sete de a ieși din starea maladivă, de a depăși tragedia creației. Romantismul dorește în chip sănătos revelarea omului; clasicismul dorește în chip maladiv ascunderea omului. În romantism se află sănătosul spirit al vieții; în clasicism — spiritul maladiv al renunțării la viață. În romantism există o nostalgie a înălțării existenței; în clasicism — dezicerea de orice existență. Clasicismul este corelat cu o închidere imanentă; romantismul — cu un elan transcendent. Nostalgia creatoare romantică dezvăluie natura transcendentă, transgresînd orice granițe, a creației. Nostalgia creatoare romantică este profund legată de sentimentul creștin al vieții, de celălalt tărîm al creștinismului.<sup>2</sup>

Creația este maladivă și tragică în esența ei. Ţelul elanului creator este accederea la o altă viață, o altă lume, înălțarea în existență. Iar realizarea unui act creator înseamnă o carte, un tablou, sau o instituție de drept. Mișcarea în adîncime și în înălțime se proiectează pe suprafață. Aici se află o mare și tragică neconcordanță între ţelul creației și rezultatul ei. În loc de existență se produce cultură. Subiectul nu se exteriorizează în obiect, subiectul dispare în obiectivare. Clasicismul vrea să accepte boala ca pe o stare sănătoasă, normală. Pentru clasicism tragica neconcordanță între ţelul actului creator și rezultatul lui constituie tocmai ceea ce este semnificativ, valoros. Romantismul presimte boala, e bolnav de ea și prin asta, deja, mai sănătos. Romantismul nu dorește închiderea imanentă și

desăvîrșirea, el este însetat de elan transcendent și infinitate. Iar romantismul corespunde în mai mare măsură naturii infinite a omului, transcendente în raport cu lumea dată, decît clasicismul. Romantismul proorocește parcă epoca universală a creației, presimte venirea ei. Clasicismul întîrzie venirea epocii universale creatoare, el încătușează omul în desăvîrșire immanentă, împiedică elanurile lui către o altă existență. Clasicismul vrea să împace omul cu boala sa, cu supunerea sa față de lege și limitele ei și să creeze pentru el o perfecțiune fantomatică immanentă, privată de existență. Romantismul nu dorește această perfecțiune privată de existență, el vede în tragedia creației un semn al naturii mai înalte a omului. Gnoseologia critică este doar una din formele clasicismului. Clasicismul se află în întregime în epoca precreatoare, sub lege, el este normă pentru natura păcătoasă, neizbăvită. Romantismul vestește epoca creatoare, dar nu cunoaște încă autenticul act creator religios. Înțeleg aici clasicismul și romantismul nu ca pe niște categorii estetice, literare, ci într-un sens mult mai larg, ca pe niște categorii universale, metafizice, care pot fi extinse asupra tuturor sferelor creației, asupra cunoașterii, asupra vieții morale, asupra a tot. În clasicism există o inerție conservatoare care frînează, în romantism există mișcare revoluționară, creatoare. Clasicismul este întotdeauna orientat către mijloc, romantismul este orientat către capăt, nu prin realizare, ci prin intenție. Gnoseologia critică este, în esența ei, legiferarea clasicismului și respingerea romantismului. Romantismul creator nu vrea să știe de autoritatea gnoseologiei asupra creației, de drepturile ei de a interzice, limita sau legitima.



Venirea epocii religioase creatoare semnifică o criză extrem de profundă a creației umane. Actul creator va edifica o existență nouă și nu valori ale culturii diferențiate, în actul creator nu se va mai stinge viața. Creația va continua creațiunea, în ea se va dezvălui asemănarea naturii umane cu Creatorul. În creație va fi găsită ieșirea subiectului în obiect, va fi restaurată identitatea dintre subiect și obiect. Toți marii creatori au anticipat această răsturnare. Astăzi, în adîncurile culturii înseși și în toate sferele ei distincte se coace criza creației. Pe culmile ei cultura ajunge la negare de sine. Creația în artă, în filosofie, în morală, în viața socială se revarsă

dincolo de limitele sferei sale, nu mai încapă în nici o normă clasică, ea manifestă un elan către transcendent. Omul creator contemporan nu mai poate crea clasic, potrivit normelor, științele și artele, așa cum nu mai poate face politică la modul clasic, potrivit normelor. El vrea să ajungă, în toate domeniile, pînă la capăt, pînă la limită, să transgreseze granițele. Literatura încetează să mai fie doar literatură, ea vrea să devină o nouă existență. Nu se mai poate rămîne în mijlocul sferelor distincte ale culturii și valorilor ei, elanul creator către o altă existență distruge parcelarea culturală. Pe culmile culturii se pune problema dacă putem vedea în cultură o cale către o altă existență, sau cultura este un popas la mijloc și nu există ieșire transcendentă din ea. Artă se revarsă în teurgie, filosofia în teosofie, viața socială în teocrație. Se răstoarnă normele clasicismului, conform cărora trebuie edificată arta sublimă, filosofia autentică, viața socială dreaptă. Symbolismul în artă trece dincolo de granițele artei clasice cu normele ei, în symbolism se dezvăluie limitele ultime ale actului creator artistic, în el se află calea către teurgie. Aceeași transgresare a granițelor artei, același elan către o trăire extremă, o altă trăire, a existat la marii scriitori ruși, la Gogol, la Dostoievski, la Tolstoi. La ruși chinul și boala creației ating limite extreme și creația geniului rus se revarsă întotdeauna peste orice granițe. În socialism și anarhism se constată aceeași depășire a granițelor existenței sociale clasice cu normele ei legislative, statale și administrative, același elan către transcendent, către limită. În creația lui Nietzsche se sparg toate normele și toate granițele, actul creator se revarsă dincolo de toate țărmurile clasice. Filosofia, morala, arta lui Nietzsche sînt extreme, finale. La Nietzsche cultura cea mai înaltă trece dincolo de limitele culturii, se îndreaptă către capăt. Iar renașterea misticii și ocultismului dezvăluie criza profundă a culturii, imposibilitatea popasului în cultura de mijloc, a opririi la valorile clasice. Criza culturii este îndreptată împotriva gnoseologiei critice, acestui jurisconsult al culturii clasic-mijlocii. În symbolism, în mistică, în Nietzsche, în Dostoievski, în Lev Tolstoi, în anarhism, în Steiner — în toate aceste manifestări ale spiritului nou — elanul creator se răscoală împotriva limitărilor clasic-normale ale gnoseologiei. În spatele actului creator ca elan către o altă existență, către înălțare, se ascunde un spirit unitar, nescindat. Nu e vorba de o trăire interioară sau de o inexprimabilă comuniune cu divinul. Este o înălțare creatoare, manifestată prin-

tr-un obiect universal, a omului. În criza culturii se face simțită trecerea la o altă epocă universală, epoca creației. Clasicismul gnoseologiei critice, ca și orice alt clasicism, frînează trecerea la epoca creatoare, împiedică apariția conștiinței de sine a omului creator. Gnoseologia critică poate fi definitiv respinsă nu printr-o altă gnoseologie, nu prin gîndire filosofică, ci prin actul creator însuși, printr-o altă existență. Radicală și victorioasă este numai negarea existențială a gnoseologiei critice. Posibilitatea actului creator, negat de gnoseologia critică, poate fi dovedită nu printr-o altă gnoseologie, ci prin actul creator însuși. Criza existențială a creației pe culmile culturii contemporane dovedește posibilitatea actului creator în afara normelor și granițelor stabilite de gnoseologia critică. Gnoseologia critică nu făcea decît să reflecte neputința creatoare a omului în epocile religioase ale legii și ispășirii. Trecerii reale și experimentale a omului la o nouă existență îi va corespunde și o nouă gnoseologie. Gnoseologia depinde de creșterea spirituală a omului și nu avem încă o gnoseologie care să corespundă unei existențe spirituale superioare. Ca și gnoseologia raționalistă și cea empiristă, gnoseologia critică nu este decît o gnoseologie care corespunde uneia dintre stările omului, uneia dintre epocile universale.<sup>3</sup> Adevăratul imanentism trebuie întîi de toate să admită imanența cunoașterii în raport cu existența și posibilitatea dezvoltării creatoare ducînd către stări mai înalte ale spiritualității, care se prezintă ca transcendente în raport cu starea dată a existenței. Adevăratul transcendentalism creștin înseamnă transcendența „lumii” în raport cu omul și imanența lui Dumnezeu în raport cu omul.

\*

Problema relației între gnoseologie și creație, chinuitoare pentru conștiința contemporană, depinde de soluționarea problemei naturii cunoașterii. Este cunoașterea un act creator, sau este ea supunere, adaptare la necesitate? Am mai vorbit despre această problemă în primul capitol. Gnoseologia critică cere naturii creatoare a omului ascultare și supunere cognitivă. Ea atribuie chiar pretenției sale un sens etic, ea dorește, parcă, o autolimitare ascetică a omului. Gnoseologia critică imprimă cunoașterii înseși caracterul de supunere ascetică. Gnoseologia aceasta conține, fără îndoială, un puternic

reziduu de moralism. Acestei gnoseologii îi este deschisă doar cunoașterea ca ascultare și îi este interzisă cunoașterea sub aspectul ei creator. În esența ei profundă cunoașterea nu poate fi numai reflectare supusă a realității, adaptare la dat — ea este, în același timp, transfigurare activă, dotare cu sens a existenței, biruința, în existență, a rațiunii universale, lumina solară în ea. Dar gnoseologia critică se orientează exclusiv după știință, adică după cunoaștere ca adaptare la datul universal, ca ascultare față de necesitate. Gnoseologia se dovedește a fi, ea însăși, doar o supunere față de știință, adică o supunere față de supunere. Adevărul particular al gnoseologiei științei pretinde să fie adevărul integral. Gnoseologia, competentă exclusiv în sfera științelor particulare, cutează să încătușeze întreaga viață și existență. Gnoseologia ajunge pînă la suprimarea existenței. Supunerea devine impertinentă și insistentă, ea se transformă în nesupunere față de Înțelesul suprem al existenței. Dacă însăși cunoașterea nu este numai supunere, ci și creație, atunci cum poate teoria cunoașterii, adică doctrina creației cognitive, să limiteze sau nege creația omului? Sfera supunerii față de cunoașterea științifică este foarte specială și circumscrisă, problema creației se află cu totul în afara acestei sfere. Soluționarea cognitivă a problemei creației este posibilă numai pentru actul cognitiv creator. Creația se cunoaște numai prin creație, asemănătorul prin asemănător. Cunoașterea ca supunere nu poate spune nimic despre creație. De aceea natura autentică a oricărei creații este necunoscută atît științei, cît și doctrinei despre știință, adică gnoseologiei. Creația înseamnă ruperea acelui cerc în care sălășluiesc știința și gnoseologia științifică. Iar asta înseamnă că ea nu admite și nu cere legitimize gnoseologică. Creația nu poate și nu trebuie, în nici un caz, să fie supusă gnoseologiei. Natura creatoare a omului este sesizabilă doar cunoașterii creatoare, ca uneia dintre manifestările acestei naturi. Iar cunoașterea creatoare este un act existențial, act al înălțării în existență. De aceea cunoașterea creatoare nu se poate opune existenței, în actul creator nu poate fi ucisă existența. Cunoașterea nu este în afara existenței și nu poate fi opusă existenței, ea este în adîncurile existenței înseși și este acțiune în existență. Cunoașterea este lumină solară, grație căreia existența se dezvoltă. Cunoașterea este dezvoltare creatoare, creștere solară a vieții.

Creația este existențială și se află, de aceea, în afara jurisdicției gnoseologiei. Gnoseologia științifică are întotdeauna de a face cu

derivatul, creația are de a face cu primordialul. Și tot ce poate spune gnoseologia științifică despre neputința actului creator nu înseamnă decât neputința naturii accesibile ei, a naturii derivate, raționalizate. Pentru gnoseologia critică, cunoașterea nu este una din formele creației, ea este încătușarea existenței, opusă oricărei creații și rezistându-i, cunoașterea (știința) este un substitut al existenței. Gnoseologia cere supunere față de existența științific cunoscută, iar existența științific cunoscută reprezintă pentru natura creatoare a omului o temniță, căci niciodată cunoașterea științifică nu va fi aptă să cunoască această natură creatoare. În concluziile sale ultime gnoseologia critică (de exemplu Cohen) identifică știința cu existența. Știința este chiar existentul autentic, științele matematice ale naturii reprezintă chiar natura. Dar dacă știința, științele matematice ale naturii reprezintă chiar existentul autentic, natura autentică, atunci într-un astfel de existent, într-o astfel de natură actul creator este imposibil, sau este posibil doar într-un sens limitat și pervertit. Iar existentul este plin de forțe creatoare vii, inaccesibile științelor matematice ale naturii. Știința nu este existența, știința este doar o formă particulară de adaptare la forme particulare ale existenței. Intelectualismul care identifică existența cu știința, natura cu științele matematice ale naturii este cu adevărat demonic și distructiv. Împotriva acestui despotism al gnoseologiei intelectualiste se răscoală natura creatoare a omului. Acest raționalism este generat de pasivitatea omului. Înțelegerea naturii ca știință matematică a naturii este veterotestamentară și nu degeaba cel mai proeminent reprezentant al ei a fost un evreu prin naștere și convingere, Cohen. Legile naturii sînt vechiul testament, revelația legii în natură.



Este oare posibilă pentru om o dinamică îndreptată în afară, o manifestare obiectivă a creației sale în lume fără acea fatală ruptură între subiect și obiect, fără acea fatală opoziție între creație și existență despre care vorbește gnoseologia critică? Este o întrebare chinuitoare pentru conștiința contemporană. În ceea ce spune despre creație gnoseologia critică există, în aparență, un mare adevăr: cultura este creată în această sciziune între subiect și obiect, în această opoziție între creație și existență. Se poate lesne construi o filosofie a culturii care să nu admită că în actul creator subiectul



se exteriorizează în obiect, omul se descoperă pe sine dinamic în cosmos. O atare filosofie a culturii, fundată pe gnoseologie, se mișcă în direcția minimei rezistențe. Această filosofie a valorilor create este nevoită să nege natura creatoare a omului. Este o filosofie a epocii precreatoare, dar ea este superioară vechii filosofii scolastice și raționaliste, ea semnalează criza și inconfortul cunoașterii și culturii. Filosofia epocii creatoare nu poate fi atât de ascultătoare, ea este actuală, este ea însăși depășire creatoare a ceea ce părea fatal. Pentru filosofia creatoare adevărul nu este reflectare pasivă, pentru ea adevărul este activă dotare cu sens. Accederea la adevăr presupune activitate creatoare a spiritului, rezistența lui față de ruptura între subiect și obiect și față de dușmănia între creație și existență. Epocii creatoare și filosofiei creatoare îi este proprie și o altă gnoseologie, care va revărsa lumină asupra adevărului relativ și particular al vechii gnoseologii sub lege. Această altă, nouă gnoseologie se întemeiază în întregime pe ideea omului ca microcosmos și centru al universului. În relația sa creator-dinamică cu macrocosmosul, microcosmosul nu cunoaște ruptura fatală și opoziția. Omul este înrudit și asemănător cosmosului, dar nu pentru că este o fracțiune a cosmosului, ci pentru că este, el însuși, un întreg cosmos, avînd aceeași compoziție cu cea a cosmosului. Această cosmicitate a omului a fost strivită de păcat și va fi complet dezvăluită abia în epoca creatoare. Atunci conștiinței filosofice îi va deveni clar că actul creator al omului are o semnificație existențială și cosmică. Omul-microcosmos are forța de a se exprima dinamic în macrocosmos, are puterea de a crea existență, de a prefăce cultura în existență.

\*

Adevărata creație este teurgie, acțiune divină, acțiune comună cu cea a Domnului. Dar este important să se înțeleagă că problema teurgiei nu este problema creației creștine, a culturii creștine. În sensul strict al termenului nu poate exista creație creștină și este imposibilă o cultură creștină. *Ne aflăm în fața problemei existenței creștine și nu a culturii creștine, în fața problemei prefacerii culturii în existență, a prefacerii „științelor și artelor“ într-o nouă viață, într-un nou cer și un nou pămînt.* O cultură creștină nu a existat niciodată cu adevărat. Cultura s-a creat în afara creștinismului și

profunda ei legătură cu creștinismul consta doar în faptul că în cultură se simțea în prea mare măsură supunerea față de consecințele păcatului și păcatul era ispășit printr-o tragică neconcordanță între ideea creatoare și rezultatul ei. În cultura sa, începînd cu tehnica și economia și sfîrșind cu științele și artele, omul parcă își ispășea păcatul și creația sa nu era teurgică. În sudoarea frunții creează omul cultura și realizează cu totul altceva decît este necesar naturii sale creatoare. Ceea ce îi trebuie omului este un nou pămînt și un nou cer, îi trebuie trecerea actului creator la o nouă existență. Aceasta este calea creației teurgice. Gnoseologia critică era expresia vechiului spirit al culturii. Dar ce înseamnă creația în lumina ontologiei, care este relația creației cu existența?

## Capitolul V

# CREAȚIE ȘI EXISTENȚĂ

Existența lumii este o existență creaturală, creată și care se creează. Asupra oricărei existențe creaturale își pune pecetea actul creator. Creatura vorbește despre Creator. Creaturalul înseamnă Creație. Creația lumii înseamnă dezvoltare creatoare în Dumnezeu, ieșirea Lui din singurătate, chemarea iubirii divine. Creația presupune mișcare, dinamism în interiorul vieții divine. Dintru eternitate se petrece un proces creator în Dumnezeu. Numai recunoașterea existenței creaturale admite actul creator original în existență, edificînd noul și nemaiîntîlnitul. Dacă în existență totul ar fi fost increat, dat în eternitate, atunci însăși ideea de creație nu s-ar fi putut naște în lume. Dacă admitem caracterul divin al existenței, în care se petrece doar reordonarea a ceea ce este dat în eternitate, doar decurgerea, atunci problema creației nu ar putea apărea în lume niciodată. Dacă nu a existat act creator divin, prin care s-a zămislit nemaiîntîlnitul, atunci actul creator în lume este în genere imposibil. Dacă natura divină nu este capabilă de creație, atunci ce natură poate fi capabilă de creație? Însăși ideea creației este posibilă numai pentru că există Creator și a fost săvîrșit de către el un act creator original, prin care a dobîndit existență nemaiîntîlnitul, care nu decurge din nimic preexistent și care nu răpește și nu împruținează forța absolută a Creatorului. Nu din natura celui care creează, nu prin împruținarea forțelor celui care creează — forțe care ar trece la o altă stare — are loc creația, ci din nimic. Creația nu este trecerea forței creatorului la o altă stare și, în acest fel, o slăbire a stării precedente, creația este producerea unei forțe noi dintr-una care n-a fost, care nu existase înainte. Și orice act creator este, în esența sa, o creație din nimic, adică producerea unei forțe noi și nu modificarea și reordonarea uneia vechi. *În orice act crea-*

tor are loc un câștig absolut, un adaos. |Caracterul creatural al existenței, câștigul care se produce în ea, surplusul obținut fără nici o pierdere vorbesc despre creator și creație. Despre creator și creație vorbește caracterul creatural al existenței într-un dublu sens: există un Creator, care a creat existența creaturală, și este posibilă creația în lumea creaturală ea însăși. Lumea a fost făcută nu numai creaturală, ci și creatoare. În caracterul creatural se pecetluiește chipul și asemănarea Creatorului, ceea ce înseamnă că există creatori și între creaturi. Natura creaturală ar fi opusă naturii creatoare dacă nu s-ar găsi în ea chipul și asemănarea Creatorului. Dar natura omului este după chipul și asemănarea Creatorului, adică o natură creatoare. Sufletul este creat de Dumnezeu-Creatorul dinaintea timpului și dinaintea lumii, temeiurile prime ale sufletului sînt divine și independente de procesul universal și timpul său. Preexistența sufletelor este un adevăr metafizic absolut. Dar soarta sufletelor este legată de dezvoltarea cosmică.<sup>1</sup> Actul creator al câștigului absolut în existență, al creșterii forței fără nici o pierdere și împuținare, se continuă în existența creaturală, în om, care este asemeni Creatorului. Creația în lume este posibilă numai pentru că lumea este creată, adică creaturală. Lumea necreată, căreia îi este necunoscut actul creator al câștigului și creșterii forței existențiale, n-ar fi știut nimic despre creație și n-ar fi fost capabilă de creație. Existența așa cum și-o închipuie materialismul naturalist, ca și panteismul naturalist nu știe nimic despre creație. Este o existență închisă, în care poate avea loc doar o reordonare a forțelor, dar nu poate exista câștig, creștere. Va fi această existență pentru noi materială sau va fi ea divină, în ce privește creația acest lucru nu schimbă nimic. Pentru o cosmologie pur panteistă creația există tot atît de puțin ca și pentru o cosmologie materialistă. Fie lumea Divinitate, dar în Divinitate nu există act creator și actul creator nu există în lume. Câștigul creator se naște din libertatea creatorului. Este un adaos absolut la Divinitatea însăși. Omul este chemat să îmbogățească însăși viața divină. Căci trebuie în mod absolut să fie nu numai Dumnezeu și divinul, ci și omul și umanul. Teologia, cosmologia și antropologia ortodox-biblice sînt prea raționaliste, ele presupun ca fundament ultim al existentului o lumină clară și accesibilă rațiunii, nu o tainică beznă, provocînd pentru rațiune doar antinomii. Acest caracter antinomic se dezvăluie în profunzimile misticii germane, conducînd la *Ungrund* al lui J. Böhme, la *Gottheit* al lui

Eckhart, la ceva mai mare decât Dumnezeu însuși. Adevărul panteismului se poate extinde doar pînă la această divinitate originară și insondabilă. Dar creația se află de cealaltă parte, în Dumnezeu, în mișcarea lăuntrică a Treimii manifestate. În mistica germană nu s-a dezvoltat pînă la capăt antropogonia, în ea s-au dezvoltat doar teogonia și cosmogonia. Dar există în Dumnezeu o pasionată tînjire și un pasionat dor de om. În Dumnezeu există un tragic neajuns, care este umplut printr-un mare cîștig — nașterea în El a omului. Misticii propovăduiau taina nașterii lui Dumnezeu în om. Dar există o altă taină — taina nașterii omului în Dumnezeu. Există o chemare a omului ca Dumnezeu să se nască în el. Dar există și o chemare a lui Dumnezeu ca omul să se nască în El. Aceasta este taina creștinismului, taina lui Hristos, necunoscută mysticilor hinduse, celei a lui Plotin și oricărei mystici abstract-moniste. Dumnezeu și omul înseamnă mai mult decât Dumnezeu singur. Pluralitatea substanțială a existentului care se dezvoltă în Unul înseamnă mai mult decât Unul nediferențiat.<sup>2</sup> Este indispensabil să rupem cu tradiția metafizică a lui Parmenide și a eleaților. Numai mitul dorului lui Dumnezeu de om și de iubirea omului ne apropie de taina ultimă.



Deslușirea caracterului creatural al existenței duce la înțelegerea opoziției între creație și emanație. Dacă lumea este creată de Dumnezeu, atunci există act creator și creația este legitimată. Dacă lumea emană doar din Dumnezeu, atunci nu există act creator și creația nu este legitimată. Doctrina mistic-panteistă despre emanație neagă creația, la fel cum o neagă doctrina materialist-naturalistă despre evoluție. Dacă lumea este doar emanație, izvorîre din Divinitate, dacă în ea nu face decât să se scurgă forța divină, împuținîndu-se pe măsură ce se îndepărtează de izvor, atunci și în lume e posibilă doar izvorîrea și scurgerea forțelor, doar o reordonare a forței în existent, nu o creștere a ei. Doctrina despre emanație este o doctrină fără cîștig. Există o asemănare tainică și de nedeazădăcinat între conștiința divinului și conștiința lumii. O conștiință a divinului care neagă creația lumii duce inevitabil la o conștiință a lumii care neagă creația în lume. Doctrina despre emanație nu cunoaște act creator în Dumnezeu și

de aceea nu cunoaște nici un act creator, nu cunoaște decît izvorîrea. Pentru conștiința emanationistă a divinului și lumii forța izvorăște și se scurge, dar nu crește. Dumnezeu se scurge prin emanația sa în lume. La Plotin Divinitatea nu-și împuținează forța pentru că razele sale emană în lume. Dar doctrina emanationistă ulterioară trebuia să ducă la ideea împuținării Divinității în forța ei. Lumea este divină pentru că Dumnezeu se sacrifică pentru lume, se scurge în lume. Divinitatea este incapabilă să creeze lumea, dar ea poate deveni lume. Forța divină, emanînd în lume, trebuie să scadă, să piară. Dacă lumea emană din Divinitate, atunci Divinitatea nu-și poate păstra întreaga forță, forța divină trece în lume. Conștiința pur panteistă a divinului este pentru emanație și împotriva creației. Mistica de tip panteist-emanationist este nevoită să respingă creația, pentru ea viața înseamnă izvorîre și scurgere a Divinității în lume și a lumii în Divinitate, a Divinității în om și a omului în Divinitate.<sup>3</sup> Pentru o astfel de mistică omul se pierde în întregime în Divinitate, Divinitatea se pierde în întregime în lume, ș.a.m.d. Cînd Dumnezeu se naște în om, omul piere. Nu există adaos creator, ci doar reordonare a forței. Acestui tip îi aparțin nu numai Eckhart, ci și Plotin și mistica Indiei.<sup>4</sup> În esență această mistică nu cunoaște nici creație divină, nici creație umană. Doctrina filosofiei contemporane despre scăderea, moartea existenței în creația culturii este legată de conștiința panteist-emanationistă a divinului. În adevărata creație nimic nu scade, totul crește, la fel cum în creația de către Dumnezeu a lumii forța divină nu scade prin trecerea sa în lume, ci apare o forță nouă, care n-a mai existat. În forma ei extremă conștiința panteist-emanationistă a divinului duce la un sentiment conservator față de lume, căci ea trebuie să nege consecvent omul. Prin aceasta nu se neagă în nici un fel, desigur, marele adevăr al panteismului, devenit parte integrantă a conștiinței teiste a divinului. Gîndul despre Dumnezeu depășește acele antinomii care nasc din gîndul despre lume și relația ei cu Dumnezeu. Căci tezele antinomice sînt egal de adevărate: lumea este în Dumnezeu și lumea este în afara lui Dumnezeu, Dumnezeu este transcendent lumii și îi este imanent. Învățătura biblică despre facerea lumii nu este adevărul ultim, în ea este dată doar una din tezele antinomiei. Rămînea ascunsă cealaltă teză a antinomiei: creația lumii este un proces lăuntric de diferențiere și dezvoltare în existența divină.

Evoluționismul materialist prezintă o stranie înrudire cu doctrina despre emanație, în pofida faptului că în emanație totul se înrăutățește pe măsura îndepărtării de Divinitate, iar în evoluție totul se îmbunătățește. Evoluționismul materialist admite doar o altă repartizare a elementelor unui univers închis, dar nu admite creația. Pentru această doctrină există numai izvorîre și scurgere a unor forțe date, nu și creație. Evoluția mecanică și creația sînt opuse. În evoluția lui Darwin și Spencer acționează forța inerției conservatoare, nu forța creatoare. În această evoluție se poate descoperi un echivalent pozitivist al emanației mistice. Nici în evoluție, nici în emanație nimic nu se creează, totul se scurge doar și trece într-o altă formă. Atît în doctrina evoluției cît și în cea a emanației există o supunere față de necesitate. Materialismul este profund opus conștiinței teiste a divinului, care admite actul creator, dar el poate fi apropiat de conștiința panteistă a divinului, care respinge actul creator. În universul materialist nimic nu se creează, totul se reordonează doar și trece dintr-o stare în alta. Legea conservării energiei este înțeleasă de materialism ca o negare a actului creator, ca un conservatorism al existenței. Doctrina emanației trebuie și ea să admită, în alt fel, legea conservatoare a conservării energiei. Creația este o creștere a energiei nu dintr-o altă energie, ci din nimic și de aceea ea nu acceptă caracterul absolut și universal al legii conservării energiei, o depășește. Evoluționismul poate fi pur și simplu dedus din legea conservării energiei, așa cum a încercat să facă Spencer.<sup>5</sup> Dar chiar această ipoteză prealabilă cu privire la caracterul limitat al energiei universale și la imposibilitatea creșterii ei nu are o însemnătate absolută, ea nu este decît o formă particulară de adaptare la necesitate, la starea păcătoasă a lumii. Negarea materialistă și evoluționistă a creației este unul din rezultatele secundare ale negării mistice a creației în panteismul și emanaționismul abstract. Conștiința teistă, sau, mai bine zis, panteistă a divinului trebuie să îndreptățească orice act creator. Conștiința pur panteistă a divinului nu admite nici posibilitatea creației divine, nici a creației umane, pentru ea o stare divină nu face decît să se scurgă într-o alta. Panteismul cu a sa emanație a lumii din Divinitate nu admite nici autonomia și libertatea lui Dumnezeu, nici autonomia și libertatea lumii și a omului. Iar actul

creator presupune întotdeauna originalitatea, autonomia și libertatea personalității, necunoscute conștiinței panteiste.<sup>6</sup> Monismul metafizic și mistic exclude posibilitatea actului creator atât în Dumnezeu, cât și în lume. Actul creator presupune monopluralism, adică acceptarea unei multitudini de ființe libere și autonome alături de Ființa Divină. Asta nu înseamnă deloc că lumea și omul sînt în afara divinului, ci că fiecare persoană, fiecare ființă are o existență liberă și independentă. Transcendența Divinității poate fi acceptată numai în sensul în care individualitatea fiecărei persoane nu poate să dispară și să se dizolve în Divinitate. Existența liberă și independentă a persoanei se unește cu Dumnezeu, dar nu dispăre în El. Dispariția și dizolvarea presupune un Dumnezeu fără chip, în timp ce uniunea liberă presupune un Dumnezeu personal. Dumnezeu personal este Dumnezeu trinitar, cele trei Persoane ale Treimii Divine. Numai cu Persoanele Treimii Divine este posibilă o comunicare și o uniune personală. Dumnezeu unic este fără chip. Divinității primordiale, despre care atât de genial vorbea Eckhart, nu îi este aplicabil nimic personal. În conștiința religioasă a Indiei Divinitatea nu s-a dezvăluit încă lumii în Treimea Persoanelor sale — acesta este stadiul inferior al revelației. În creștinism Divinitatea este deja întoarsă către lume prin Treimea Persoanelor sale. Lumea este chiar drama interioară a Treimii. Și se poate spune că Dumnezeu este total transcendent omului și total immanent lui. În mine trebuie să se dezvăluie nu numai Dumnezeu și divinul, ci și omul, omenescul meu, adică omul trebuie să se nască în Dumnezeu. Pluralitatea în lume are un sens religios-substanțial. Existența divină este monoplurală. Veșnicia nu este numai însușirea lui Dumnezeu, ci și a Omului ca îmbogățire a procesului universal. Aici se află sensul creștinismului ca religie teantropică. În conștiința oficial-teistă există o înclinație primejdioasă către un deism ucigător care desparte definitiv Dumnezeu și lumea. Dumnezeu este deasupra lumii, dar lumea este divină, energia lui Dumnezeu se scurge în lume. Conștiința teistă, admitînd doar un Dumnezeu transcendent, îndepărtat și exterior, este o conștiință imatură, infantilă, care generează teama religioasă. Conștiința matură, bărbătească îl cunoaște pe Dumnezeu ca immanent, apropiat și interior. Negarea procesului, a mișcării în Dumnezeu este și ea o înclinație către deism. Doctrina caracterului trinitar al Divinității trebuie să admită dezvoltarea în Dumnezeu și să înțeleagă geneza și purcederea procesului universal



ca pe o mișcare interioară dramatică a Treimii Divine. Iubirea în interiorul Persoanelor Treimii Divine este tocmai această dinamică divină. Este indispensabil să se admită evoluția creatoare, dezvoltarea ca proces teogonic, cosmogonic și antropogonic.

\*

Actul creator este în mod immanent propriu numai persoanei, personalității ca forță liberă și autonomă. Se poate numi creație numai ceea ce este generat de o substanță originală, dotată cu forța amplificării forței în lume. Ceea ce este generat din afară, ceea ce este produs printr-o reordonare a substanței nu este creație. Creația nu este o nouă corelare a părților lumii, creația este un act original al substanțelor personale ale lumii. Dacă lumea nu este o ierarhie de substanțe personale, deținând o forță liberă și originală, atunci creația este imposibilă în lume. Numai o învățătură personalistă despre lume, pentru care orice existență este personală și original-substanțială, este capabilă să dea înțeles creației. O astfel de învățătură admite originalitatea persoanei, nedeductibilă din nimic exterior și comun, din nici un mediu. Dumnezeu este Persoană concretă, și de aceea este El Creator; omul este persoană concretă și de aceea este el creator; întreaga structură a existenței este concretă și personală și de aceea deține ea forță creatoare. Lumea este în totalitatea ei o ierarhie de ființe vii, de personalități originale, capabile de amplificare creatoare a existenței. Acel proces care este generat de corelarea exterioară a substanțelor universale și de reordonarea lor este evoluția. Acel proces care este generat de forța interioară a substanțelor, de originalitatea lor personală este creația. Materializarea lumii, care admite doar evoluția și nu admite creația, este rezultatul căderii substanțelor personale și al înrobirii lor, al îngreunării lor.

Această înrobire și îngreunare a creat acea falsă conștiință potrivit căreia Dumnezeu a creat o existență creaturală aptă doar de evoluție, de reordonare, de administrare, dar inaptă de creație. Existența creaturală este gândită nu dinamic, ci static. Inerția și conservatorismul elementelor sînt gândite ca proprietăți fundamentale ale existenței creaturale. Creatorul nu a transmis creației energia sa creatoare. În actul creator Creatorul a încheiat și desăvîrșit creația și a cerut de la creație doar repaos absolut și supunere.

Dinamica în creație a început abia de la căderea în păcat, păcatul este cel care a generat mișcarea. Biruința asupra păcatului trebuie să readucă lumea creaturală la repaos și să pună capăt oricărui dinamism. Creația este de la cel viclean. O astfel de conștiință nu era decît reflectarea atitudinii inerte, pasive și statice a omului. În căderea sa omul a pierdut dinamismul creator, s-a îngreunat, s-a supus necesității și evoluției necesare. Biruința asupra păcatului trebuie să restaureze forțele creatoare ale omului, să redea creației dinamismul ei. Prin esența ei existența creaturală nu poate fi încheiată, desăvîrșită și închisă în actul creației lui Dumnezeu. Dacă existența creaturală este dinamică, atunci în ea se continuă veșnic procesul creator. Creatorul dăruiește omului — chipului și asemănării sale — o forță creatoare liberă. Creația omului este ~~asemeni~~ creației lui Dumnezeu, nu egală și identică, dar asemeni. Omul nu este ceva absolut și de aceea nu poate fi deținătorul unei forțe absolute. În creația sa omul este legat de alți oameni și de întreaga lume a fapturilor, el nu este atotputernic. Dar există în personalitatea omului o forță creatoare originală, asemeni celei divine. Dumnezeu nu este stăpîn, domn, cîrmuitor. Guvernarea de către Dumnezeu a lumii nu este o autocrație. Conștiința veche, oprimată și înfricoșată, cunoaște pe Dumnezeu ca pe un cîrmuitor teribil, ca pe un domnitor autocrat. O astfel de simțire și conștiință a divinului este incompatibilă cu creștinismul ca religie teantropică. Nu poate exista relație intimă cu Dumnezeu — cîrmuitor teribil, domnitor autocrat. Intimitatea este posibilă doar în relație cu Dumnezeu ca om, adică Hristos. Prin Hristos, Dumnezeu încetează să fie pentru noi stăpînul, domnul, cîrmuitorul și îndeletnicirea divină încetează să fie autocrație. Începe o viață interioară, comună, intimă a omului cu Dumnezeu, participarea conștientă a omului la natura divină. Fără Hristos este greu să-L primești pe Dumnezeu. Astăzi omul nu mai poate să-L primească pe Dumnezeu fără Hristos. Fără Hristos Dumnezeu este înfricoșător și îndepărtat și nu poate fi îndreptățit. Hristos este unica teodicee. Teismul necreștin, fără Treime și fără Hristos, este teribil, mortal și inutil. Nu se poate crede în Dumnezeu dacă nu există Hristos. Iar dacă Hristos este, atunci Dumnezeu nu este stăpîn, domn, cîrmuitor autocrat, Dumnezeu ne este apropiat, este uman, El este în noi și noi în El. Dumnezeu este El Însuși om — iată supremă revelație religioasă, revelația lui Hristos.<sup>7</sup> Odată cu Hristos încetează

autocrația lui Dumnezeu, căci omul ca fiu al Domnului este chemat la participare nemijlocită la viața divină. Guvernarea lumii devine teantropică.



În religia teantropică este dezvăluită de către Dumnezeu voința divină. Dar voința umană trebuie descoperită de omul însuși. Religia teantropică presupune rolul activ al omului. Dacă Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa și dacă Fiul Domnului este Omul Absolut, înseamnă că omul, ca fiu al Domnului, este destinat să fie un creator liber, asemeni Tatălui-Creatorul. Hristos-Fiul Domnului, Izbăvitorul și Mîntuitorul restaurează forțele creatoare vătămate și slăbite ale omului. Calea lui Hristos este adevărata naștere a Omului. Potrivit ideii divine despre om, care nu poate fi dezvăluită de Dumnezeu singur, ci trebuie descoperită și de om, omul este chemat să continue lucrarea creației divine. Creația lumii nu s-a încheiat în șapte zile. Creația încheiată a celor șapte zile este un aspect limitat, veterotestamentar al creației, căruia nu i se descoperă întreaga taină a creației. Conștiința cosmogonică veterotestamentară este marcată de pecetea apăsării păcatului. Dar religia neotestamentară a lui Hristos dezvăluie un aspect nou al creației. *Creația divină este continuată prin întruparea lui Hristos-Logos.* Apariția în lume a Teantroposului este un moment nou în creația lumii, un moment cosmic prin semnificația sa. În revelația teantropică se întredeschide taina creatoare despre om. *Lumea se creează nu numai în Dumnezeu Tatăl, ci și în Dumnezeu Fiul.* Hristologia este învățătura despre continuarea creației. Și creația nu se poate încheia decît în Duh, prin creația omului în Duh. Procesul creației universale trece prin toate Ipостazele Treimii. Procesul universal se desăvîrșește în Treime. Și de aceea tot ce este pămîntesc se desăvîrșește în cer. Taina creației nu poate fi descoperită numai în creația lui Dumnezeu Tatăl, adică în conștiința veterotestamentară. Conștiința întrupării lui Hristos înțelese ca o continuare a creației conține conștiința rolului creator al omului în lume. În Dumnezeu Fiul și în Dumnezeu Duhul se dezvăluie că Dumnezeu continuă creația împreună cu omul și cu forța lui liberă. Taina creatoare se dezvăluie doar în religia Treimii, ea este închisă conștiinței veterotestamentare. Dumnezeu a creat un chip și o asemănare a sa de o înălțime atît de amețitoare, încît în

chiar actul creației divine este deja îndreptățită nemăsurata temeritate a actului creator al omului, libertatea sa creatoare. Dar doctrina oficială a creației lumii în ortodoxie și catolicism este veterotestamentară, în ea nu este dezvăluită pînă la capăt taina lui Hristos că în El continuă prin om creația. Cosmogonia creștinismului a rămas cosmogonia biblică a facerii lumii în șapte zile de către Dumnezeu Tatăl. Sensul cosmic al ivirii Noului Adam nu este dezvăluit de creștinism. Și de aceea sarcina omului și a lumii este înțeleasă ca *întoarcere* în sînul lui Dumnezeu Tatăl, la starea primordială. Numai conștiința veterotestamentară putea înțelege viața universală ca pe o întoarcere, ca pe o biruință asupra păcatului, adică fără îmbogățire. Cosmologia și cosmogonia creștine au rămas cu adevărat veterotestamentare, ele văd lumea și creația ei doar în aspectul lui Dumnezeu Tatăl. Conștiinței creștine i-a rămas încă inaccesibilă revelația creatoare că sarcina omului și a lumii este de a produce nemaiîntîlnitul, de a împlini și îmbogăți creația divină. Procesul creator nu poate fi doar biruire și ispășire a păcatului, doar victorie asupra răului. *Procesul universal este a opta zi a creației, continuarea creației.* În procesul cosmogonic universal se săvîrșește revelarea tuturor tainelor Domnului, tainelor creațiunii și creației. Procesul universal este un proces creator de revelare, la care participă în aceeași măsură Creatorul și creatura. În creația creaturii se dezvăluie Fiul Domnului și Duhul Domnului. Omul creator este părtaș la natura divină, în el se continuă creația teantropică.

\*

Teoria științific-pozitivistă, evoluționistă a dezvoltării este conservatoare, ea neagă caracterul creator al dezvoltării, nu admite creștere, îmbogățire în lume. Pentru materialism și evoluționism nimic nu se creează în lume, ci doar se reordonează. Lumea este un dat închis, lumea este inertă. Evoluționismul neagă subiectul creator. Creația este libertate; evoluția este necesitate. Creația presupune personalitate; evoluția este impersonală. Așa, de ex[emplu], darvinismul este o descriere pasiv-supusă a factorilor necesității înrobitoare în existența naturală, fără intuirea libertății — ascunse în spatele acestei necesități — a celui care creează. Darvinismul conține un adevăr indubitabil, căci în starea naturală dată domnesc lupta pentru supraviețuire și selecția naturală a celor adaptați. Dar

s-a arătat de multe ori că agentul creator al dezvoltării rămîne ascuns darvinismului, că în această doctrină nu există subiect al dezvoltării. De aceea insuficiența și caracterul incomplet al darvinismului sînt din ce în ce mai clar sesizate în cercurile științifice și filosofice. Darwinismul rămîne doar un experiment de descriere economic-adaptată a factorilor exteriori ai dezvoltării, a „cum“-ului ei. Darwinismul nu pătrunde în interiorul dezvoltării, de orice tip ar fi ea, el ignoră subiectul creator. Or, chiar supunerea față de lupta pentru supraviețuire și selecția naturală poate fi privită ca una din stările subiectului creator, ca o cădere a sa, o cufundare în planurile inferioare ale existenței și o adaptare la consecințele căderii, altfel spus ca o slăbire a forțelor sale creatoare. Știința nu poate decît să descrie factorii luptei pentru existență și selecție naturală, dar filosofia pune problema provenienței unei atare ordini a naturii. În esență darvinismul nu este capabil să explice începutul dezvoltării, după cum nu-i cunoaște nici sfîrșitul, el nu descrie decît mijlocul procesului de dezvoltare și factorii săi exteriori. Este falsă acea filosofie care vrea să facă din darvinism o metafizică a existenței. Darwinismul nu face decît să vorbească elocvent despre starea necreatoare a lumii noastre, despre înăbușirea subiectului creator în evoluția naturală. Nu mai puțin elocvent vorbește despre asta marxismul. Doctrina marxistă a dezvoltării sociale este la fel de conservatoare, necreatoare, la fel de supusă necesității ca și doctrina darvinistă a evoluției biologice. Marxismul neagă subiectul creator în aceeași măsură în care îl neagă darvinismul. Dezvoltarea este și pentru marxism doar o altă repartizare a materiei sociale, care nu cunoaște îmbogățire absolută. Marxismul nu cunoaște personalitatea, nu cunoaște libertatea și de aceea nu cunoaște creația. Marxismul conține o doză de adevăr, care vorbește despre starea de opresiune a subiectului creator, despre starea de opresiune a omului. Dar neadevărul marxismului constă în aceea că el se dă drept o metafizică a existenței. Concepția evoluționistă necreatoare, conservatoare, așa cum s-a exprimat ea cel mai complet în darvinism și marxism, se plasează din punct de vedere religios în întregime în epocile legii și ispășirii. Evoluționismul predică despre starea păcătoasă a omului. Știința are întotdeauna de a face cu păcatul și cu consecințele sale. Știința este, ca și statul, veterotestamentară și nu cunoaște creația. Lucrul cel mai surprinzător este această solidaritate între conștiința științifică și conștiința religioasă în negarea

creației. Negarea științifică a creației este generată de negarea ei religioasă. Perspectiva mecanicistă și materialistă asupra naturii lumii nu este decît reversul concepției creștin-ascetice despre lume. Creștinismul a izgonit spiritele naturii și a mecanizat astfel natura. În acest sens știința este progenitura creștinismului. Știința se află în întregime sub dominația conștiinței creștine a păcatului și căderii. Știința și religia sînt în egală măsură hipnotizate de ispășirea păcatului și de necesitatea generată de păcat. Conștiința pravoslavnică ortodoxă nu admite nici ea creația și se teme de ea, la fel cum nu o admite conștiința științifică ortodoxă.<sup>8</sup>

Teoriile teosofice, care încearcă să sintetizeze știința și religia, capătă și ele adesea forma unor teorii ale unei evoluții necreatoare. Evoluționismul teosofic se dovedește nu o dată înrudit cu evoluționismul naturalist. Dar conștiința teosofică, ca și cea ortodoxă, înțelege că această ordine naturală este rezultatul cufundării omului în sferele inferioare ale existenței, al involuției către materie, ceea ce nu înțelege conștiința naturalist-evoluționistă. Oprimarea subiectului creator se reflectă în știință, ca și în religie și teosofie. Platonismul, foarte puternic atît în religie, cît și în filosofie și știință, este mai degrabă static decît dinamic, el neagă, în ultimă instanță, creația și admite doar apropierea de arhetipuri și idei existînd dintru veșnicie.<sup>9</sup> Știința este în întregime pătrunsă de spiritul supunerii și ascetismului. Elanul creator este pentru știință la fel de demonic ca și pentru ortodoxie. Într-un anume sens darvinismul și marxismul sînt copii nelegitimi, bastarzi ai creștinismului epocii precreatoare.

\*

Epocii creatoare îi revine menirea de a elabora o învățătură nouă, creatoare despre om, despre lume și dezvoltarea sa. Ceea ce trebuie descoperit în lume este *dezvoltarea creatoare*, nu evoluția. Cunoașterea epocii creatoare este activă, iar nu pasivă, ea presupune efort creator și de aceea dezvăluie creația. Cunoașterea evoluției era, în schimb, doar adaptare pasivă. Învățătura despre dezvoltarea creatoare presupune libertatea ca fundament al necesității și personalitatea ca fundament al oricărei existențe. Vechiul spiritualism, fie el creștin sau pur și simplu filosofic, propovăduia libertatea voinței și substanțialitatea persoanei, dar nu creația. Acest

spiritualism era cu desăvîrșire pasiv, în el se simțea aceeași opresiune a subiectului creator ca și în materialism. În vechiul spiritualism ideea libertății persoanei ducea numai la conștiința responsabilității și culpabilității, dar nu la conștiința forței creatoare. În existența însăși, forța creatoare se afla în stare potențială și oprimată și tot așa se întâmpla și în cunoașterea spiritualistă. Trecerea forței creatoare la o stare dinamică în existență va genera și o cunoaștere diferită. Căci cunoașterea înseamnă existență. O nouă cunoaștere despre forța creatoare a omului și lumii nu poate însemna decît o nouă existență. Elanurile creatoare ale omului nou constituie un simptom al genezei unei noi existențe și unei noi cunoașteri. În stare de pasivitate în fața necesității se poate cunoaște doar evoluția în lume; în stare activă, de avînt către libertate, se poate cunoaște dezvoltarea creatoare în lume. Pînă acum atît conștiința religioasă cît și cea științifică exprimau o stare a existentului în care forța creatoare și dezvoltarea creatoare nu puteau fi cunoscute. Numai filosofia acțiunii va cunoaște dinamismul creator al existentului.<sup>10</sup> Filosofia mistică a fost, în forma ei predominantă, pasiv-contemplativă. De aceea ei nu i se dezvăluia taina creației.<sup>11</sup>



Ne aflăm în fața problemei depășirii conștiinței dedublate: a conștiinței științifice a imposibilității amplificării creatoare a energiei în lume și a conștiinței religioase a imposibilității continuării creației în lume. Filosofia creatoare recunoaște dinamismul existenței creaturale. Existența creaturală continuă să creeze veșnic, în ea nu există limite pentru procesul creator, ea nu este statică, nu este un dat închis. Existența creaturală este în întregime personală și plurală, adică ea constă din ființe individuale originale și creatoare. Cosmosul se creează, el nu este pur și simplu dat, ci dat ca îndatorire. Dar există oare un hotar pentru creația ființelor create? Sînt oare ființele create întru totul asemănătoare Creatorului în potența lor creatoare? Există un hotar veșnic și de netrecut care desparte creația creaturilor, creația umană, de creația divină, de creația Creatorului. Ființa creaturală nu zămislește ființe; numai Creatorul zămislește ființe. Existența creaturală este incapabilă să zămislească o persoană, o persoană este creată numai de Dumnezeu. Persoana se creează dintru veșnicie în Dumnezeu. Orice

tentativă din partea unei creaturi de a zămisli o ființă, o persoană, duce doar la inventarea unui automat, unui mecanism mort.<sup>12</sup> O astfel de tentativă este întotdeauna demonică, este magie neagră. Numai Dumnezeu deține forța de a crea o ființă vie, o personalitate. Fundamentul oricărei ființe, oricărei personalități este divin. Creația creaturilor poate fi îndreptată numai către amplificarea energiei creatoare a existentului, către creșterea ființelor și armonia lor în lume, către făurirea unor valori nemaiîntâlnite, către o nemaipomenită înălțare în adevăr, bine, frumos, cu alte cuvinte către edificarea cosmosului și vieții cosmice, a pleromului, a plenitudinii supralumești. Dar o ființă după chipul și asemănarea lui Dumnezeu poate fi creată numai de Dumnezeu însuși. Ierarhia ființelor vii în lume este ea însăși creată de Creator ca structură veșnică a existentului. Substanțele nu pot fi generate în procesul creator. Este lipsită de pietate și demonică orice tentativă de a înțelege creația ca zămislire de noi ființe vii și nu ca amplificare a energiei, creștere și înălțare a celor zămislite de Dumnezeu. Taina zămislirii persoanei este o taină divină. Orice deviere pe această cale duce la inventarea unei existențe automate, mecanice, a unei mortăciuni. Este creația îngerului căzut.



În ce sens există două lumi, „astă“ lume și „altă“ lume? Ontologic există o lume unică, o unică existență divină. Dar căderea existentului a scindat-o și a dedublat-o. Lumea a intrat într-o stare maladivă. „Astă“ lume este tocmai boala existentului, robia, starea lui decăzută, parțiala pierdere de către el a libertății și supunerea față de necesitatea exterioară. „Altă“ lume este tocmai existentul sănătos, înălțarea lui, eliberarea, plenitudinea lui. „Astă“ lume trebuie depășită și înfrântă, ceea ce nu înseamnă dușmănie față de lume, față de cosmos, înseamnă doar dușmănie față de boala lui, față de robia și căderea lui.

Problema relației dintre creație și existență duce la o altă problemă crucială — cea a relației dintre creație și libertate.



Capitolul VI

*CREAȚIE ȘI LIBERTATE.*  
*INDIVIDUALISM ȘI UNIVERSALISM*

Creația nu poate fi despărțită de libertate. Numai cel liber creează. Din necesitate se naște doar evoluția; creația se naște din libertate. Când vorbim, în limbajul nostru uman imperfect, despre creația din nimic, vorbim despre creația din libertate. Din punctul de vedere al determinismului libertatea este „nimic“, ea iese din ordinea deterministă, ea nu este prin nimic condiționată, ceea ce se naște din ea nu decurge din cauze anterioare, din „ceva“. Creația umană din „nimic“ nu înseamnă absența unui material care să opună rezistență, ci înseamnă un câștig absolut, de nimic determinat. Determinată este doar evoluția; creația nu decurge din nimic care să o preceadă. Creația este inexplicabilă. Creația este taină. Taina creației este taina libertății. Taina libertății este insondabilă și inexprimabilă<sup>1</sup>, ea este beznă. La fel de insondabilă și inexprimabilă este taina creației. Cei care neagă posibilitatea creației din nimic trebuie, inevitabil, să așeze creația în ordine deterministă și să respingă astfel libertatea creației. În libertatea creatoare este conținută o inexprimabilă și tainică forță de a făuri din nimic, adăugînd energie vîrtejului energiei universale. Actul libertății creatoare este transcendent în raport cu datul universal, cu cercul închis al energiei universale. Actul libertății creatoare răzbate prin lanțul determinist al energiei universale. Și din punctul de vedere al datului universal imanent, acest act trebuie întotdeauna să fie reprezentat ca o creație din nimic. Negarea temătoare a creației din nimic înseamnă supunere față de determinism, ascultare față de necesitate. Creația este ceea ce vine din interior, dintr-o insondabilă și inexprimabilă profunzime, iar nu din afară, nu din necesitatea universală. Însăși dorința de a face inteligibil actul creator, de a găsi pentru el un temei înseamnă o neînțelegere a lui. A înțelege actul creator

înseamnă tocmai a accepta caracterul lui inexplicabil și lipsit de temei. Dorința de a raționaliza creația este legată de dorința de a raționaliza libertatea. Încearcă să raționalizeze libertatea și cei care o recunosc, care nu doresc determinism. Dar raționalizarea libertății nu înseamnă altceva decât determinism, căci astfel se neagă taina insondabilă a libertății. Libertatea este un concept limită, ea nu poate fi dedusă din nimic și redusă la nimic. Libertatea este temeiul fără temei al existenței și ea este mai adâncă decât orice existență. Nu se poate atinge adâncul rațional sesizabil al libertății. Libertatea este o fântână de o adâncime insondabilă, adâncul ei este taina ultimă.<sup>2</sup>

Dar libertatea nu este un concept limită negativ, indicînd doar granița care nu poate fi rațional depășită. Libertatea este pozitivă și substanțială. Libertatea nu înseamnă doar negarea necesității și determinării. Libertatea nu este împărăția arbitrarului și întîmplării în contrast cu împărăția legității și necesității. Nu înțeleg taina libertății nici cei care văd în ea doar o formă specială de determinism spiritual, determinism nu exterior ci interior, adică cei care consideră liber tot ce este produs de cauze aflate în interiorul spiritului uman. Aceasta este cea mai rațională și acceptabilă explicație a libertății, în timp ce libertatea este nerațională și inacceptabilă. În măsura în care spiritul uman este inclus în ordinea naturală, totul este în el la fel de determinat ca și în toate celelalte fenomene ale naturii. Spiritualul nu este mai puțin determinat decât materialul. Doctrina hindusă despre Karma este o formă de determinism spiritual. Metempsihoza karmică nu cunoaște libertatea. Spiritul uman este liber doar în măsura în care este supranatural, iese în afara ordinii naturii, îi este transcendent. Determinismul este o formă inevitabilă a existenței naturale, deci și a existenței omului ca ființă naturală, chiar atunci cînd cauzalitatea în om este spirituală, iar nu fizică. În ordinea deterministă a naturii creația este imposibilă, nu este posibilă decât evoluția. Libertatea și creația vorbesc despre faptul că omul nu este numai ființă naturală, ci și ființă supranaturală. Iar asta înseamnă că omul nu este doar ființă fizică, nici doar ființă psihică în sensul natural al termenului. Omul este spirit liber, supranatural, microcosmos. Spiritualismul, ca și materialismul, este capabil să vadă în om numai o ființă naturală, deși spirituală, așa încît îl supune determinismului spiritual, la fel cum materialismul îl supune celui material. Libertatea nu înseamnă numai geneza unor

fenomene spirituale din fenomene spirituale anterioare în aceeași ființă. Libertatea este o forță creatoare pozitivă, de nimic întemeiată și de nimic condiționată, care se revarsă dintr-un izvor nesecat. Libertatea înseamnă forța de a crea din nimic, forța spiritului de a crea nu din lumea naturală, ci din sine. În expresia și afirmarea ei pozitivă libertatea este tocmai creația. Omului îi este substanțial proprie energia liberă, adică energia creatoare. Dar substanțialitatea omului nu este un cerc închis al energiei, în interiorul căruia tot ce este spiritual este determinat. În chiar substanțialitatea omului există izvoare insondabile în profunzimea lor. Energia creatoare este o energie care se amplifică, nu o energie care se redistribuie. Taina libertății neagă orice închidere și orice hotar. Vechiul spiritualism înțelegea substanța spirituală în mod static și astfel își dezvăluia caracterul necreator. Libertatea era pentru el doar justificarea responsabilității morale și nu îndreptățirea creației. Spiritualismul tradițional este conștiința epocii precreatoare, el se află în lege și ispășire. La libertate se recurgea pentru a se fundamenta forța răului, niciodată cea a binelui.



Caracterul neîntemeiat, insondabil, tainic al libertății nu înseamnă arbitrar. Libertatea nu poate fi raționalizată, ea nu se pretează la cunoaștere prin categorii raționale, dar în ea trăiește rațiunea divină. Libertatea este o forță creatoare pozitivă și nu un arbitrar negativ. Conștiința negativă a libertății proprii ca arbitrar este cădere, păcat. Libertatea negativă, libertatea ca arbitrar este o libertate fără conținut, vidă. A dori libertatea pentru libertate, libertatea fără țel și conținut, înseamnă a dori golul, a devia către neîntemeiat. Libertatea înțeleasă exclusiv formal, fără țel și conținut, este nimic, vid, neîntemeiat. Libertatea căderii în păcat a fost o astfel de libertate negativă, formală, era vid, neîntemeiat, libertate pentru libertate, adică libertate „de” și nu libertate „pentru”. Libertatea căderii în păcat nu era libertate pentru creație, libertate creatoare. Desprinderea de Dumnezeu privează libertatea de conținut și țel, sărăcește, vlăguește libertatea. Libertatea negativă, formală, vidă, fără conținut se transformă în necesitate, în ea existentul se degradează. Ţelul și conținutul pozitiv, creator al libertății nici nu puteau fi înțelese în acest stadiu al creației — creația celor șapte zile — căci în creație nu

apăruse încă revelația Omului Absolut, Fiul Domnului, revelația celei de-a opta zile. În creația celor șapte zile era posibilă doar încercarea prin libertate. Locul ocupat de Primul Adam în rai nu era încă locul cel mai înalt al Omului, în el nu se dezvăluia încă destinația activ-creatoare a omului. Libertatea omului total — Adam, nu era încă unită cu libertatea Omului Absolut — Hristos, în ea se ascundea sămînța căderii și păcatului. Pentru Adam a existat un fel de alegere între ascultare absolută și arbitrar absolut. Libertatea creatoare nu se descoperă în acest stadiu al creației. Libertatea lui Adam era formală, nu materială. Libertatea materială este realizarea unei alte epoci a creației, a epocii revelației Omului Absolut. Este libertatea născută din uniunea naturii umane a lui Iisus cu natura divină a lui Hristos. Misterul cosmic al ispășirii depășește atât libertatea formală și lipsită de conținut, cât și necesitatea generată de ea. Natura umană, înfiată Domnului, se ridică pînă la înțelegerea libertății materiale, saturate de țel creator. Libertatea se pătrunde de iubire universală. Libertatea nu mai poate fi despărțită de conținutul ei universal. În păcat este libertatea „de”; în creație — libertatea „pentru”. Libertatea lui Adam — creație a celor șapte zile este alta decît libertatea lui Adam — creație a celei de-a opta zile. Libertatea noului Adam, care se unește cu Omul Absolut, este libertatea creatoare, libertatea care continuă lucrarea creației divine și nu libertatea care se răscoală împotriva lui Dumnezeu printr-un arbitrar negativ.

Există două libertăți — libertatea divină și libertatea diabolică. Libertatea Primului Adam nu putea fi diabolică, pentru că libertatea divină nu putea fi încă descoperită, în conținutul ei pozitiv, în creația celor șapte zile. Libertatea lui Adam a fost prima pecete a asemănării omului cu Creatorul. Și păcatul debilitant era, totuși, un semn al forței omului. Căderea primului om Adam a avut un sens pozitiv și o îndreptățire ca moment în revelația creației, pregătind apariția Omului Absolut.<sup>3</sup> Teodiceea, îndreptățirea lui Dumnezeu, este tocmai îndreptățirea sensului răului. Răul ca absolută lipsă de sens și ca pierdere neagă sensul absolut al existenței și duce la dualism. Conștiința creștină tradițională se apropie, în concepția despre rău, de un deism dualist. Această concepție despre rău, care respinge orice sens imanent în înfrîngerea răului, era o pedagogie pentru imaturi. Ea nu putea face loc adevărului despre caracterul antinomic al răului. O perspectivă exclusiv transcendentă asupra răului generează o spaimă de rob. Această spaimă de rob a împiedicat

însăși sesizarea îndepărtării de Dumnezeu ca moment tragic al dezvăluirii și dezvoltării libertății de la libertatea veche la cea nouă. Dar este imposibilă orice rezolvare neantinomică a problemei răului. E la fel de adevărat faptul că există în lume un izvor întunecat al răului, ca și faptul că în sens ultim răul nu există. Libertatea primului om Adam a trebuit distrusă în încercarea cunoașterii bine-lui și răului, adică înghițită de necesitate, pentru ca adevărata și suprema libertate să fie descoperită prin Omul Absolut — Hristos. Căderea Primului Adam este un moment cosmic indispensabil în revelarea noului Adam. Este calea către plenitudinea superioară prin dezagregare. Trăirea păcatului este periferică, exoterică în creștinism. Ezoterică, profundă, este trăirea părăsirii de Dumnezeu și împotrivirii lui Dumnezeu ca drum interior al dezagregării și scindării în viața divină. Acest lucru era cunoscut tuturor misticilor. Libertatea diabolică s-a născut abia după apariția noului Adam. Răul definitiv este posibil abia după Hristos. Libertatea diabolică este tocmai opoziția finală și ultimă față de Hristos, adică distrugerea Omului și alegerea căii neființei. Libertatea diabolică se descoperă abia în a opta zi a creației, ca simulacru al libertății creatoare. Creația generează doar neființă; ea fură de la Dumnezeu pentru a produce o caricatură a existentului, un simulacru al său. Libertatea diabolică este tocmai necesitatea definitivă, înrobirea ultimă. Necesitatea nu este decît o formă a libertății. În căderea lui Adam libertatea s-a transformat în necesitate, s-a supus îngerului căzut. Dar aceasta n-a fost, încă, definitivă pierdere a libertății. Pierderea definitivă a libertății și robia definitivă sînt posibile doar în acea epocă a creației în care s-a produs deja revelația Omului Absolut — Hristos, cînd Antihrist, simulacru al Omului Absolut, caricatura Lui, ispitește omul cu a sa beatitudine a neființei. Aici ne apropiem de problema eshatologică. Dar deocamdată era important de stabilit că celor două epoci, ale creației și revelației, le corespund două libertăți. Căderea lui Adam nu a însemnat încă hotărîrea destinelor lumii. Ea n-a fost decît încercarea pruncului. Primul Adam nu era încă părtaș la taina Treimii Divine prin Omul Absolut și de aceea el nu cunoscuse încă libertatea creatoare, el nu reprezintă decît primul stadiu al creației. Dar adevărul ultim despre rău este ascuns în genialele intuiții ale lui J. Böhm. Din *Ungrund*, din Beznă se naște lumina, Dumnezeu, se săvîrșește procesul teogonic și se scurge întunericul, răul, ca umbră a luminii divine. Răul își are izvorul nu

în Dumnezeu născut, ci în temelia lui Dumnezeu, în Beznă, din care izvorăște lumina, ca și întunericul. A conferi sens răului devine posibil numai prin introducerea principiului dezvoltării în viața divină.

\*

Necesitatea — produs al libertății primului Adam — este rezultatul unei libertăți prost orientate, al libertății căderii. Libertatea nu înseamnă necesitate înțeleasă, cum ne învățau idealistii germani. Necesitatea este o libertate proastă, inconștientă, libertatea neluminată de Logos. Necesitatea silită nu este decît reversul dezagregării universale și înstrăinării universale. Acele substanțe sau ființe ale ierarhiei universale care sînt reciproc înstrăinate și se află în ceartă și vrajbă, adică nu sînt unificate interior și liber, sînt, în mod inevitabil, exterior legate și încătușate. Poți fi în robie doar față de cineva care îți este străin și vrăjmaș. Ceea ce este apropiat și drag nu constrînge. Cei iubitori și uniți sînt liberi, numai cei învrăjbiți și dezbinați se află în robie și cunosc constrîngerea. Materializarea lumii, îngreunarea ei și caracterul constrîngător al uneia dintre părțile ei pentru cealaltă — toate acestea sînt generate de înstrăinare și vrajbă, adică de căderea lui Adam, omul total. *Necesitatea este libertatea căzută, libertatea vrajbei și dezagregării, libertatea haosului și anarhiei.* Necesitatea silită este întotdeauna reversul unui haos și unei anarhii interioare, unei mutații în ordinea ierarhică a cosmosului. *Libertatea adevărată este expresia unei stări cosmice (în contrast cu o stare haotică) a universului, a armoniei lui ierarhice, a coeziunii interne a tuturor părților lui.* Cosmicul este întotdeauna liber, în el nu există necesitate silită, nu există greutate și gravitație, nu există materializare a uneia dintre părți pentru cealaltă. În cosmos totul este viu, nimic nu este inert, îngreunat, nimic nu constrînge prin materialitatea sa. De fiecare dată cînd spiritul viu al omului se izbește de rezistența corpurilor grele, materiale și pentru el moarte, el simte căderea omului total, discordia și vrajba generate de el. Din pricina căderii omului total și a discordiei și vrajbei introduse de această cădere, au înțepenit, s-au îngreunat, s-au materializat treptele ierarhice inferioare ale existentului. Materialitatea silnică a existentului a fost generată de omul însuși. Ea a fost rezultatul pierderii de către el a locului său ierarhic în univers, al

înstrăinării interioare de treptele inferioare ale ierarhiei cosmice, al scindării existentului. Gradul de materialitate silnică este direct proporțional gradului de înstrăinare interioară. Pietrele sînt în cea mai mare măsură oprimate pentru noi și le simțim în mai mică măsură vii pentru că sîntem în cea mai mare măsură înstrăinați de ele. Oamenii care ne sînt spiritual apropiați sînt în cea mai mică măsură oprimați pentru noi și îi simțim în cel mai înalt grad vii, adică cel mai puțin îngreunați material, pentru că ne sînt în cea mai mare măsură apropiați, uniți nouă, iubiți. Iubirea arde orice necesitate și dăruiește libertatea. *Iubirea este conținutul libertății, iubirea este libertatea noului Adam, libertatea celei de-a opta zile a creației.* Lumea se află sub vraja răului și această vrajă poate fi destrămată numai prin iubire. Necesitatea lumii este o vrajă, constrîngerea materială a lumii este o nălucire a răutății, o existență fantomatică generată de discordie. Materia inertă, grea, apăsătoare a lumii poate fi scoasă de sub vrajă, descătușată, vivificată numai prin forța iubirii unificatoare pe care o aduce cu sine în lume Omul Absolut, Noul Adam. Iubirea este creație. Omul este răspunzător pentru materializarea lumii, pentru necesitatea și constrîngerea care domnesc în ea, pentru că omul este cel chemat să fie regele cosmosului, lumea moare și învie prin el. Lumea moare prin căderea omului și învie prin înălțarea lui. Dar atotvivificatoarea și dătătoarea de spirit înălțare a omului căzut este posibilă numai prin ivirea Omului Absolut, care face pârtașă natura omului la natura divină. Izbăvitorul și Mîntuitorul lumii risipește vraja și descătușează necesitatea. El este Eliberatorul. *Fără Hristos-Eliberatorul lumea ar fi rămas în vecii vecilor sub vraja necesității și determinismul ar fi avut dreptate pentru vecie.* Determinismul este definitiv depășit numai în Hristos-Eliberatorul. Și orice filosofie care nu îl acceptă pe Hristos-Eliberatorul, care nu este luminată de Hristos-Logos, închide în sine, în mod inevitabil, într-o măsură mai mare sau mai mică, un rest nedizolvat de determinism. Fără Hristos-Eliberatorul libertatea însăși trebuie să pară rezultatul necesității. Libertatea fără Hristos-Eliberatorul este libertatea vechiului Adam, libertatea fără iubire, libertatea creației celor șapte zile. Libertatea cu Hristos și în Hristos este libertatea noului Adam care eliberează prin iubire lumea de sub vrajă, libertatea celei de-a opta zile a creației. Omul după Hristos este o nouă creatură, care cunoaște o nouă libertate. Pentru determinism există doar vechea creatură, aflată sub vraja necesității.

Perspectiva naturalistă asupra omului și lumii este o perspectivă vetustă, progenitură a conștiinței vechi, corespunzând epocii creației neîncheiate a celor șapte zile. Determinismul și naturalismul se află întotdeauna înainte ca natura umană să devină părtașă la natura divină prin Omul Absolut. Individualismul a încercat să ducă o luptă tragică, dar neputincioasă împotriva dominației determinismului și naturalismului. Individualismul nu este decît indicîul crizei naturalismului și determinismului, nu încă depășirea ei.



Individualismul, devenit atît de acut la sfîrșitul secolului al XIX-lea, s-a răscolat împotriva dominației ordinii naturale și sociale asupra individualității umane. *Individualismul reprezintă o convulsie a libertății vechiului Adam, a vechii libertăți.* De aceea libertatea în individualism nu creează cosmosul, ci se opune cosmosului. Libertatea în individualism este o libertate dezunită, înstrăinată de lume. Și orice dezunire, înstrăinare de lume duce la robie față de lume, căci tot ce ne este străin și îndepărtat reprezintă pentru noi o necesitate oprimantă. Pentru individualist lumea este întotdeauna constrîngere. Individualismul extrem, individualismul dus pînă la limitele sale caută să identifice individualitatea omului cu lumea și să respingă întreaga lume aflată în afara acestei individualități umane exacerbate. Dar această identificare a omului cu lumea se realizează doar iluzoriu. Ea este o autoînșelare demonică. În mod real, în schimb, individualismul neagă calitatea de microcosmos a omului și natura cosmică a stărilor lui. Individualismul înjosește omul, nu vrea să știe de conținutul universal, cosmic al omului. Individualistul vrea, în mod spasmodic, să se elibereze de lume, de cosmos și realizează doar robia. Căci izolarea interioară a sinelui de cosmos înseamnă în mod inevitabil o înrobire față de ea în exterioritate. Individualismul reprezintă o pustiire a individualității, o sărăcire a ei, o reducere a conținutului ei universal, adică o deviere către neființă. Individualitatea care ar atinge absoluta izolare și înstrăinare de cosmos, de ierarhia ființelor vii, s-ar transforma în neființă, s-ar distruge fără urmă. Individualitatea și individualismul sînt opuse. Individualismul este dușmanul individualității. Omul este un membru organic al ierarhiei universale, cosmice și bogăția conținutului său este direct proporțională uniunii sale cu cosmosul.



Individualitatea omului își găsește expresia deplină numai în viața universală, cosmică. Individualitatea în individualism este lipsită de conținut, vidă. În individualism libertatea nu este decît un frison maladiv. Și-a afirmat oare individualitatea Peer Gynt al lui Ibsen? Deținea el libertatea? El își afirma convulsiv individualitatea și era privat de ea, nu era el însuși, nu era o personalitate, era robul necesității. Peer Gynt este o genială tragedie a individualismului.<sup>4</sup> Individualismul este tragedia libertății vide. Individualismul nu spune: „vreau asta“ (conținut), el spune: „vreau ceea ce voi vrea“ (vid). Dar actul volitiv liber trebuie să aibă un conținut, un scop, el nu poate fi vid, fără obiect, fără scop. Actul volitiv liber vrea „asta“ și nu „ceea ce va vrea“. În această apărare a dreptului de a „vrea ceea ce voi vrea“ există o psihologie de rob, psihologia celor care au pierdut libertatea, psihologia vârstei infantile. Cei cu adevărat liberi își afirmă voința prin conținut, nu formal, ei știu ce vor. Libertatea formală, lipsită de conținut, este libertatea vechiului Adam, libertatea căderii, a vârstei infantile a universului. În individualism se răscoală această libertate formală fără conținut. Individualismul poate fi un simptom al crizei universale, dar el se află încă în epoca universală precreatoare, în el se manifestă încă imaturitatea voinței, nelibertatea ei. În individualism voința capătă o orientare falsă și se pierde. Individualitatea și libertatea ei se afirmă numai în universalism. Voința matură și liberă își îndreaptă actul său de vrere, acțiunea sa, către viața cosmică, divină, către conținutul bogat al vieții, iar nu către vid. Voința matură și liberă este o voință creatoare, care iese din sine către viața cosmică. În esența sa individualismul este necreator, negativ și vid, căci el privează omul de acel conținut cosmic, singurul către care se poate îndrepta creația. Conceptul de individualism este încă încîlcit și insuficient clarificat. Prin individualism se înțelege uneori eliberarea individualității de jugul exterior, natural, social, de jugul moralei încetățenite și al vieții sociale încetățenite. Conform unei astfel de înțelegeri trebuie să admitem valoarea pozitivă a individualismului. Nu se poate, de ex[emplu], nega prezența unor elemente sănătoase în individualismul Renașterii. Sufletul omului prețuiește mai mult decît statele, obiceiurile și moravurile, decît orice profit exterior, decît întreaga lume exterioară. Dar în sensul strict, care se evidențiază abia în vremea noastră, individualismul este opus universalismului, el este separarea individualității omului de lume, autodivinizarea ei. Un

astfel de individualism duce la distrugerea omului și la căderea lui în neființă. Omul este nesfârșit de sărac și lipsit de conținut dacă nu există nimic mai presus de el, dacă nu există Dumnezeu și el este nesfârșit de bogat și plin de conținut dacă există ceva mai presus de el, dacă există Dumnezeu. Mișcarea este imposibilă pentru om dacă nu există ceva superior și divin, dacă nu ai încotro să te miști. Eliberarea individualității umane de Dumnezeu și de lume înseamnă omucidere. Această eliberare este o înrobire diabolică. Libertatea omului este legată de libertatea lumii și se înfăptuiește doar prin eliberarea universală. Trebuie descătușată, risipită vraja necesității universale pentru ca omul să atingă o viață superioară, liberă. Individualismul nu face decît să întărească acea atomizare, înstrăinare a părților lumii care este tocmai vraja și încătușarea înăuntrul necesității care constrînge.

\*

Încătușarea și înrobirea ierarhiei universale a ființelor supune omul treptelor inferioare, înțepenite ale existenței, constrînge omul prin îngreunarea sa materială. Această încătușare, această îngreunare a ierarhiilor inferioare ascunde pentru noi taina creatoare a existenței. Lumea ne apare sub aspectul necesității, al materialității înțepenite și împietrite. Dar este oare posibilă creația pentru necesitate, din necesitate? Am văzut deja că în împărăția necesității nu este posibilă decît evoluția, adică redistribuirea energiei date. Numai libertatea produce îmbogățire absolută în lume, numai cel liber creează. Determinismul, atît de silit impus nouă, este neadevărat pentru că există libertatea persoanei, răzbind creator prin lanțul necesității. Taina creatoare a existenței nu poate fi receptată pasiv, în atmosfera de supunere a materialității îngreunate a lumii. Ea este cognoscibilă numai activ, în atmosfera actului creator însuși. A cunoaște activitatea creatoare a persoanei înseamnă a fi o persoană creator activă. A cunoaște libertatea persoanei înseamnă a fi o persoană liberă. Asemănătorul se cunoaște prin asemănător. Rudenia interioară a subiectului cunoașterii cu obiectul cunoașterii este condiția indispensabilă a cunoașterii autentice. Numai cel liber cunoaște libertatea, numai creatorul cunoaște creația, numai spiritul cunoaște spiritualul, numai microcosmosul cunoaște macrocosmosul. A cunoaște ceva în lume înseamnă a poseda acest ceva în sine.

o măreață și plină de suferință singurătate, suferă părăsirea de lume și oameni. Hristos a fost singur și neînțeles în drumul său. Hristos a fost primit și înțeles abia după moartea sa pe cruce. Singurătatea este deplin conciliabilă cu universalitatea, în singurătate poate exista mai mult spirit universal decît în sociabilitatea gregară. Orice temeritate, orice inițiativă creatoare provoacă un sentiment de singurătate, de nrecunoaștere, trec dincolo de orice comuniune dată. Există primejdia de a fi ispitit să depășești singurătatea prin comuniune sectară, și nu universală. Singurătatea se află în afara opoziției dintre individualism și universalism, de aceea în singurătate pot exista atît individualismul, cît și universalismul. Unul singur poate fi mai sobornicesc, mai universal decît o întreagă colectivitate. În Nietzsche singur și însingurat era mai mult spirit universal decît în cîte o sectă, în cîte o colectivitate socială, ba chiar decît în spiritul bisericii oficiale. Nu trebuie niciodată uitat că drumul religiei merge de la personalitate către societate, din interior către exterior, către cosmos prin individualitate.



Dumnezeu așteaptă de la om o libertate superioară, libertatea celei de-a opta zile a creației. Prin această așteptare a lui Dumnezeu se încredințează omului o înaltă responsabilitate. *Libertatea ultimă, finală, temeritatea libertății și povara libertății este o virtute a maturității religioase.* A pași în plenitudinea vârstei religioase înseamnă a înțelege libertatea finală. Imaturitatea conștiinței creștine făcea imposibilă conștiința libertății ultime a omului. Creștinismul mai era încă o educație a celor imaturi, o tutelă asupra lor. Și de aceea creștinismul nu s-a dezvăluit încă deplin ca religie a libertății. Răul însuși trebuie înțeles ca o încercare a libertății. Religia libertății este religia timpului apocaliptic. Libertatea ultimă o vor afla doar vremurile ultime. Creștinismul ca religie a educației și tutelei celor imaturi, ca religie a fricii de ispite pentru prunci degenerază și moare. Actualei vârste a omului, actualelor vremi și soroace le poate corespunde numai religia libertății, religia îndrăzelii și nu cea a fricii. Povara libertății nu mai poate fi refuzată, umanitatea creștină e prea bătrînă pentru asta, nu doar prea coaptă, ci chiar răscoaptă. La capătul căii creștine se aprinde conștiința faptului că Dumnezeu așteaptă de la om o atare revelație a libertății, încît în ea trebuie să

se dezvăluie ceva ce nu a fost prevăzut de Dumnezeu însuși. Dumnezeu îndreptățește taina libertății punînd limită, autoritar și puternic, propriei sale previziuni. Cei neliberi nu-i sînt trebuincioși Domnului, nu intră în cosmosul divin. De aceea libertatea nu este un drept, ci o îndatorire. Libertatea este o virtute religioasă. Cel neliber, robul, nu poate intra în împărăția lui Dumnezeu, el nu este înfiat Domnului și e supus sferelor inferioare. Există o libertate care corespunde epocii creatoare universale. Pînă acum n-a existat decît libertatea epocilor legii și ispășirii. Care sînt, deci, căile libertății? Este oare ascetismul, ducînd la sfințenie, calea unică a eliberării, sau există și o alta?

Capitolul VII

**CREAȚIE ȘI ASCETISM.**  
**GENIALITATE ȘI SFÎNȚENIE**

Există o similitudine între tehnicile experienței religioase ale tuturor religiilor, oricât de mult s-ar deosebi ele în spirit, între metodele experienței mistice ale tuturor speciilor de mistică, oricât s-ar deosebi ele prin tipul lor. În profunzimea oricărei religii autentice și oricărei mistici autentice se află o sete de depășire a „lumii“ ca existență inferioară, a biruinței asupra „lumii“ și, în consecință, există ascetismul ca drum către această depășire și către această biruință. În absența momentului ascetic, adică fără depășirea naturii inferioare în numele celei superioare, fără biruința asupra „astei lumi“ în numele altei lumi, viața religioasă și mistică nu poate fi gândită. Ascetismul (exercițiul spiritual) este metoda formală general-obligatorie a oricărei experiențe religioase și mistice, deși conținutul spiritual aflat în spatele acestei metode formale poate fi foarte diferit. Așa, de ex{emplu}, nu se poate nega asemănarea formală, tehnică între metodele misticii practice în yoga orientală și în creștinismul oriental, deși spiritul acestor două tipuri de mistică este foarte deosebit, chiar opus.<sup>1</sup> Practica mistică a yoghinilor este o cale fără har, de jos în sus, calea unor eforturi trudnice, iar nu calea iubirii.<sup>2</sup> Practica mistică a ortodoxiei orientale se întemeiază pe dobândirea harului, pe prezența lui Hristos chiar de la începutul drumului și este pătrunsă de patosul iubirii de Dumnezeu. Dar există o asemănare formală tehnică și metodologică între mistica sfântului Simeon Noul Teolog și cea a yoghinului. Și acolo și aici există ascetism, concentrare, biruire a patimilor, depășire a acestei „lumi“ și viziune a lumii de dincolo. Practica „făptuirii înțelepte“ este ușor de echivalat cu practica yoghinilor. În yoga există un adevăr veșnic despre care este astăzi util să pomenim. Aceeași tehnică poate fi găsită în practica mistică a oricărei religii. Ascetismul

este una din căile veșnice ale experienței religioase. Valoarea și eficacitatea religioasă a acestei căi nu poate fi pusă la îndoială. Această cale este considerată calea religioasă prin excelență. „Lumea“ trebuie depășită și de aceea este inevitabilă lupta cu patimile, care înlănțuie omul de această „lume“. Ascetismul este numai tehnica experienței religioase, numai metodologia ei formală. Nici un mistic n-a văzut în ascetism conținutul și scopul vieții religioase, căci conținutul și scopul sînt altă lume, dobîndirea vieții divine. Din afară și de departe nu vedem decît ascetismul, tehnica și metoda formală, mai degrabă o negație decît o afirmație. Dar în spatele ei se ascunde viața în Dumnezeu, înrădăcinarea într-o nouă viață. Calea ascetică, negativă prin tehnica ei, este, în conținutul ei pozitiv, reîntoarcere în sînul lui Dumnezeu.

Dar în fața noastră se ridică întrebarea: există și o altă cale religioasă, o altă experiență religioasă, experiența extazului creator? Prin ea însăși calea ascetismului nu este o cale creatoare și extazele ascetice ale sfinților și misticilor sînt extaze ale reîntoarcerii la Dumnezeu, ale viziunii lumii divine, iar nu ale creației unei lumi noi, unei vieți nemaivăzute. Experiența extazului creator ca drum religios nu este descoperită încă nici în conștiința sfinților părinți, nici în aceea a vechilor mistici. Experiența creatoare, extazul creator este fie total negat de conștiința religioasă ca „lumesc“ și pasional, fie admis doar și tolerat.<sup>3</sup> Conștiința religioasă a văzut pînă acum în creație nu „spiritualul“, ci „lumescul“. În cel mai bun caz conștiința religioasă îndreptățește creația. Dar chiar această îndreptățire religioasă a creației presupune exterioritatea ei față de calea religioasă. Ar fi părut o obrăznicie și o lipsă de pietate însuși gîndul că experiența creatoare nu necesită permisiune și îndreptățire religioasă, ci este ea însăși o experiență religioasă, o cale religioasă, de valoare egală cu cea ascetică. Vechea conștiință religioasă nu putea decît pune problema îndreptățirii experienței creatoare. Noua conștiință religioasă pune problema experienței creatoare ca experiență religioasă, ca îndreptățind și nu necesitînd îndreptățire. Experiența creației nu este ceva secund și necesitînd, de aceea, îndreptățire, experiența creației este ceva primordial și de aceea apt să îndreptățească. Experiența creației este spirituală în sensul religios al acestui cuvînt.<sup>4</sup> Creația nu este mai puțin spirituală, mai puțin religioasă decît ascetismul. Un asemenea mod de a pune problema creației se putea naște numai în epoca noastră universală, numai la

cotitura universală către epoca religioasă a creației. În epocile religioase ale legii și ispășirii problema religioasă a creației era închisă. Se pune și se soluționa numai problema „lunească“, problema culturală a creației. S-a încercat, în moduri diferite, concilierea căii creștine ascetice cu îndreptățirea creației profane, adică a culturii. În toate aceste îndreptățiri creștine ale creației culturale se simțea întotdeauna o forțare și un compromis eclectic. Problema creației nu s-a pus niciodată pînă acum religios și nu se putea pune, căci însăși punerea acestei probleme înseamnă trecerea la epoca universală religioasă a creației. Extazul creator este un extaz religios, calea zguduirii creatoare a întregii ființe a omului este o cale religioasă. Este o nouă, nemaiîntîlnită conștiință religioasă, conștiința epocii universale a creației.



Creația acceptă și respectă întru totul porunca evanghelică de a nu iubi „lumea“, nici ceea ce este în „lume“. Creatorul se simte ca neapartînînd „astei lumi“. Creația înseamnă depășire a „lumii“ în sens evanghelic, o depășire diferită de ascetism, dar echivalentă acestuia. În actul creator omul iese din „astă lume“ și trece într-o alta. În actul creator nu se orînduiește „astă lume“, ci se edifică o alta, cosmosul autentic. Creația nu înseamnă adaptare la această lume, la necesitatea acestei lumi, creația înseamnă trecere dincolo de granițele acestei lumi și depășire a necesității ei. Porunca evanghelică de a nu iubi „lumea“ și de a birui „lumea“ rămîne valabilă pe veci și nu poate fi niciodată anulată. Căci a nu iubi „lumea“ înseamnă a fi liber și a-ți dezvălui filiația divină, în timp ce a te atașa de „lume“ înseamnă a fi robul necesității. Creația nu este doar fidelă acestei supreme porunci a libertății față de „lume“, dar însăși esența ei este de a fi biruință asupra acestei „lumi“ în numele alteia, de a fi dezvăluire a sensului poruncii „să nu iubești lumea“. Actul creator înseamnă întotdeauna retragere din „lume“, din această viață. În esența ei creația este o descătușare, o rupere a lanțurilor. În extazul creator este înfrîntă gravitația lumii, este ars păcatul și se întrezărește o altă natură, superioară. Experiența depășirii creatoare a lumii este calitativ distinctă de experiența depășirii ascetice a lumii. Ea nu este o experiență a supunerii, ci a cutezanței. În cutezanța inițiativei creatoare „astă lume“ arde, ca și în actul eroic al supunerii. Problema

îndreptăririi religioase a lumii nu poate fi nici măcar pusă de conștiința creștină fidelă poruncilor lui Hristos. Nici un compromis cu „lumea“ nu este, din unghi de vedere religios, posibil. În revelația Noului Testament acest lucru este cât se poate de clar. Orice justificare a „lumii“ și „lumescului“ este un compromis cu păcatul, căci „lumea“ nu înseamnă existență autentică, „lumea“ înseamnă existență decăzută și ea nu trebuie amestecată cu cosmosul divin. „Lumea“ este umbra luminii. Lumea-cosmos este divină în întreaga ei multiplicitate; „astă lume“ este cădere din viața divină. Dar valorile creației nu sînt „lumești“, nu sînt „ale lumii“. Actul creator este transcendent în raport cu „lumea“, el conține ieșirea din „lume“. Iar caracterul incomplet al revelației creștine neotestamentare nu se află deloc în faptul că religia creștină nu îndreptățește „lumea“, ci în faptul că ea nu îndreptățește creația sau, mai precis, că ea nu este încă revelația creației. În negarea ascetică a „lumii“ și a tot ce este al „lumii“ de către conștiința creștină se află adevărul veșnic al creștinismului. Iar critica creștinismului istoric trebuie îndreptată împotriva tranzacțiilor și compromisurilor cu „lumea“ și nu împotriva respingerii creștine a „lumii“. Creștinismul istoric conține prea multă adaptare păgînă la „lume“ și „lumesce“, el este în totalitate adaptat la planul fizic al existenței, el nu este suficient de consecvent ascetic, nu este încă spiritual în manifestarea sa. În creștinism nu a apărut încă revelația tainei creatoare a cosmosului, dar a existat prea multă „lume“ și prea mult din ceea ce este al „lumii“. Atitudinea față de „lume“ a fost în creștinism încă prea păgînă. Atitudinea față de „lume“ în creștinism a fost supunere dusă pînă la supunerea față de rău și încă nu putea fi creație cosmică. Dar între creație și ascetism nu există nici o contradicție și nici o opoziție. Creația nu afirmă deloc ceea ce neagă ascetismul. Acea „lume“ pe care o neagă ascetismul o neagă și creația, ceea ce afirmă creația este cu totul altă lume. De aceea revelația creației se află în afara negației evanghelice a lumii. Creația presupune depășire ascetică a lumii, ea este o ascetică pozitivă. Creația presupune sărăcirea, dispariția lumii și sărăcia ultimă este calea către o nouă creație.

Creația autentică nu poate fi demonică, ea este întotdeauna ieșire din beznă. Răul demonic al naturii umane se consumă în extazul creator, se transfigurează în altă existență. Căci orice rău este încătușare în „astă lume“, în patimile și greutatea ei. Elanul creator desprinde de greutatea acestei „lumi“ și transfigurează patima într-o



altă existență. Diavolul nu știe să creeze și tot ceea ce vine de la el este necreator. Diavolul minte, ceea ce zămislește el este furat de la Dumnezeu și caricaturizat. Creatorul poate fi demonic și demonismul său își poate pune pecetea asupra creației sale. Dar nu poate fi demonică o mare creație, valoarea creatoare și extazul creator care au generat-o. Cred că în natura lui Leonardo a existat o otrăvă demonică. Dar în actul creator demonismul lui Leonardo s-a consumat, s-a transformat în altceva, în existență liberă de „lume“. În *Gioconda*, în *Bachus*, în *Ioan Botezătorul* se întrevade demonismul naturii leonardești. Dar sînt oare condamnate să ardă în focul iadului mărețele creații ale geniului lui Leonardo? Nu, în aceste creații răul naturii leonardești s-a consumat, demonismul lui s-a transfigurat într-o altă existență trecînd prin extazul creator al geniului. Există în *Gioconda* o frumusețe eternă care va intra în viața divină eternă. Viața creatoare este viață veșnică, iar nu pieritoare. Cît de neputincioase și jalnice sînt moralizările privind marile creații. Frumusețea care se naște în actul creator este deja trecere din „astă lume“ în cosmos, în altă existență, în ea nu poate subzista bezna care exista încă în natura păcătoasă a celui care a creat-o. Un tablou autentic sau un poem autentic nu mai aparțin planului fizic al existenței, ele nu mai au pondere materială, ele intră în cosmosul liber. Iar actul creator este autoconfesare și valoare de sine stătătoare, care nu cunoaște judecată exterioară asupra sa.



Prin căință începe lupta cu întunecimea păcatului. Fără marea taină a căinței viața spirituală este de neconceput. Păcatul nu trebuie numai conștientizat, el trebuie să ardă în focul căinței. Dar fiecare dintre cei ce trec prin calea religioasă a căinței știe cît de complexă, calitativ eterogenă și nelipsită de primejdii este această cale. Pe calea căinței se coc fructele spirituale ale vieții superioare. Dar căința nu este întotdeauna rodnică. Ea poate să nu dea rod, ea poate deveni mortală, poate ajunge pînă la sinucidere spirituală. Căința poate duce la îndeșirea întunericului în interioritatea omului, la o primejdioasă cufundare în sine. Cînd calea căinței atinge punctul distructiv, atunci devine mistic inevitabilă trecerea la o altă cale. Încă un pas în căință și omul va muri spiritual. Sfinții părinți<sup>5</sup> și misticii spun că pocăința trebuie să fie rodnică, nu trebuie să ducă

pînă la disperare spirituală, căci disperarea este cel mai mare păcat. Cînd căința se transformă în disperare ea trebuie să se oprească, ea nu mai are îndreptățire, nerodind lumină. Acest punct al disperării și mortificării spiritului semnifică trecerea inevitabilă la o altă cale a făptuirii spirituale. Întreaga valoare a căinței este în nașterea pentru o nouă viață. Cînd se instalează disperarea mortală de a ajunge la o nouă viață prin căință, cînd întunericul din interior a atins gradul ultim de densitate și concentrare, atunci căința își pierde valoarea și trebuie, ea însăși, depășită. Rămîne atunci o singură cale de salvare de moartea spirituală, de propriul întuneric manifestat și întrupat — calea zguduirii creatoare a spiritului. În mod tainic și minunat se regenerează căința transformîndu-se în elan creator și renaște spiritul înțepenit pe cale să se stingă, se eliberează forțele lui creatoare. Creația nu poate înlocui căința. Calea căinței este inevitabilă. Dar extazul creator și înălțarea creatoare reprezintă o naștere revoluționară la o nouă viață. Creației înseși îi este indispensabilă căința, dar zguduirea creatoare este calitativ diferită de zguduirea celui ce se căiește. Prin creație este înfrînt păcatul și se consumă prin foc întunericul, dar aceasta este o altă cale a spiritului decît cea a căinței. Prin ea însăși căința nu este încă renaștere. Renașterea înseamnă deja elan creator. În renașterea creatoare se consumă prin foc și se transformă în cenușă întunecimea care nu s-a putut consuma prin căință. Și nebuni sînt cei care cer doar căință, interzic elanul creator și se tem de el, vor să ducă omul la disperare și înțepenie spirituală. Acești excepționali iubitori ai căinței și temători oponenți ai creației sînt dușmanii renașterii spiritului, ai nașterii la o nouă viață. Creația este o făptuire religioasă în aceeași măsură cu ascetismul. Experiența creatoare religioasă conține o depășire pozitivă, nu negativă a „lumii“. „Lumea“ trebuie înfrîntă ascetic și creator. Numai ascetic, prin căința singură, nu se poate înfrînge „lumea“, nu pot fi pînă la capăt arse păcatul și bezna. Ascetismul sfinților părinți a fost odinioară un cuvînt nou, o faptă nouă în lume, o provocare eroică adresată naturii vechi, lui Adam cel vechi. Astăzi ascetismul sfinților părinți și-a pierdut vitalitatea, el a devenit o otravă de hoit pentru omul nou, pentru vremurile noi. Spiritul revoluționar al ascetismului s-a transformat în osificare, în inerție. Isaac Sirul era plin de freamăt vital în vremea sa și el rămîne pentru vecie viu. Opera lui Isaac Sirul a fost o operă revoluționară, ea se opunea în chip supraomenesc naturii vechi, ea

conținea un dinamism orientat către maxima rezistență față de natură. Dar astăzi Isaac Sirul, sfânt, mare și veșnic, poate deveni pentru noi izvor de moarte. Asceza era activă, astăzi ea a devenit inertă și poate fi denumită înțepenie. Astăzi lumea se îndreaptă către noi forme de disciplină ascetică.<sup>6</sup> Vechea experiență a smereniei și supunerii a degenerat într-un rău. Și este inevitabilă pășirea pe calea religioasă a nesupunerii față de lume și față de răul lumii atunci când în roadele supunerii se face simțit suflul morții, se simte miasma hoitului. Nu cu smerită supunere trebuie să se adreseze omul lumii, ci cu activă creativitate. Însăși experiența comuniunii cu Dumnezeu pătrunde în lume ca un act creator. Căci ascetismul revoluționar s-a transformat într-o pază conservatoare. La Teofan Schimnicul, care în secolul al XIX-lea merge pe urmele lui Isaac Sirul și îl restaurează, în centru nu se mai află mistica rezistenței față de vechea natură, nu se mai află trecerea către o altă viață, ci, întâi de toate, supunerea față de consecințele păcatului, justificarea a tot ce este și preservarea tuturor formelor acestei vieți. Dintr-o mistică ascetică nebună a fost dedusă o rînduială a vieții menită să prezeve și să mențină vechile temeuri ale acestei vieți, vieții „astei lumi”.<sup>7</sup> E aproape de neînțeles pe ce căi mistica ascetică a degenerat în această rînduială conservatoare, înapoiată a vieții „astei lumi”. Spiritul creator este definitiv recunoscut ca păcat. Creștinismul însuși, odinioară tînăr, nou, revoluționar a devenit decrepit și învechit. Datina, care odinioară se crea, care însemna dinamism creator, s-a transformat în autoritate exterioară, a înțepenit, s-a osificat. Ceea ce pentru alții era viață a devenit pentru noi formulă moartă, impusă nouă din exterior. Noul Testament s-a prefăcut într-o religie a cărturarilor și fariseilor. Creștinismul înțepenește și se osifică înaintea epocii religioase creatoare, la fel cum înțepenea și se osifica Vechiul Testament înaintea ivirii lui Hristos. Îndemnul-rile la căință nu mai sînt rodnice, în ele nu mai există viață.

\*

Creștinismul nostru nu mai e tînăr — el va împlini curînd 2 000 de ani. Biserica creștină e bătrînă. Creștinismul nu poate fi măsurat prin vîrsta individuală a omului, prin meritele lui individuale, prin măsura biruinței lui asupra păcatului. Fiecare dintre noi e creștin nu de treizeci, patruzeci sau cinci ani, socotind timpul conversiunii

noastre individuale, ci de 2 000 de ani. Fiecare dintre noi primește experiența religioasă universală a creștinismului. Există în creștinism vremi și soroace universale. Ar fi o nebunie să măsurăm vârsta creștinismului prin scurta noastră viață. Vârsta universală a creștinismului, vremile și soroacele revelației religioase nu depind de meritele mele personale în lupta cu păcatul. Mi se poate dezvălui mai mult nu pentru că sînt din punct de vedere religios mai bun, mai desăvîrșit, mai puțin păcătos decît cel care a trăit acum o mie de ani, ci pentru că trăiesc alte vremi și soroace, pentru că astăzi creștinismul este, universal, mai copt. Omul matur nu e superior pruncului, nu e mai puțin păcătos, dar lui i se dezvăluie mai mult. Numai o conștiință individualistă măsoară vârsta creștinismului prin vârsta individuală. A pune treptele revelației în dependență exclusivă față de treptele înălțării individuale înseamnă a profesa un individualism religios. Acest individualism intră în conflict cu însăși ideea bisericii ca organism universal, dotat cu o viață suprapersonală. Există o vîrstă religioasă nu numai a omului ca organism individual, ci și a bisericii ca organism universal. Și iată că astăzi organismul universal al bisericii atinge o vîrstă bimilenară și trăiește o criză, legată de vremile și soroacele universale. Nu numai desăvîrșirea individuală în lupta cu păcatul, dar chiar și sfințenia individuală este neputincioasă în fața acestei crize universale a vîrstei, în fața acestei treceri la o nouă epocă cosmică, la un alt stadiu al revelației. Un alt stadiu al revelației, o altă epocă cosmică nu este deloc legată de mai marea sfințenie a omului, așa cum crede individualismul religios. Odinioară exista mai multă sfințenie decît în zilele noastre. Astăzi sfințenia s-a secătuit în lume, omenirea parcă nu mai are darul sfințeniei. Și dacă ar fi să așteptăm o nouă revelație, o renaștere religioasă de la sfințenia personală, atunci situația omenirii este disperată, tragic-disperată. Creștinismul ca revelație neotestamentară a ispășirii îmbătrînește. Singele creștin se răcește și în van încearcă unii să-l încălzească prin diverse restaurări. Tinerețea nu poate fi redată artificial. Iar sfințenia creștină este legată de tinerețea creștinismului. În sfințenia creștină există un adevăr veșnic, nemuritor, dar un adevăr incomplet, în care nu totul a fost dezvăluit. Vechea și veșnica sfințenie creștină este neputincioasă să transporte de una singură omul în epoca universală creatoare. Fiecare din noi este un rău creștin, care nu a învățat încă să-și facă așa cum se cuvine semnul crucii pe frunte, care nu a bine-

meritat aproape nici un dar, și totuși fiecare din noi trăiește universal într-o altă epocă religioasă decît cei mai mari sfinți ai epocii trecute și de aceea nu poate lua, pur și simplu, de la început viața creștină. Fiecare din noi primește un creștinism de două mii de ani și astfel este așezată asupra noastră povara răspunderii universale. Asupra noastră apasă povara vîrstei universale a creștinismului și nu cea a vîrstei noastre personale.

În această împlinire și în acest amestec a două vîrste religioase, personală și universală, se află rădăcina caracterului încîlcit și tulbure al vieții noastre creștine, a caracterului ei maladiv și a crizei ei. O înțelegere pur individualistă a vîrstei actuale a creștinismului este un izvor de reacție și de sclerozare religioasă. O înțelegere universală a acestei vîrste cheamă la creație și renaștere. Pentru conștiința individualistă nu există stadii și epoci universale ale revelației și de aceea ea nu are presimțirea unei noi epoci universale. Această conștiință creștină individualistă sclerozată trăiește o stare de apăsare și neputință bolnăvicioasă. Conștiința creștină veche, închizînd temător ochii în fața vîrstei religioase a omului, care obligă la temeritatea creației, este condamnată să se tînguie pentru că nu mai există astăzi acea sfințenie care exista în creștinismul anterior, încă tînăr. O invidie neputincioasă față de viața religioasă a trecutului îi roade pe creștinii contemporani. Și această permanentă deprimare a spiritului paralizează creația, ea naște numai lașitate religioasă. Această veșnică lamentare datorată neputinței de a fi sfînt este nedemnă. Ea nu aduce cu sine nici un cîștig în sfințenie. De sclerozarea vieții creștine sînt astăzi răspunzători nu cei mai răi dintre dreptcredincioși, ci cei mai buni dintre ei. S-ar putea ca cea mai mare răspundere să o poarte sfinții bătrîni. Și nu ne putem încredința în toate cele sfinților — trebuie să acționăm singuri. Conștiința creștină veche, individualistă, nu vrea să știe de acea profundă criză a stihiei antropologice care se produce în decursul întregii istorii noi. Cel mai bun dintre sfinții bătrîni contemporani este incapabil să răspundă chinurilor lui Nietzsche; el îi va răspunde doar prin demascarea păcatului. La fel cum el nu va răspunde chinului eroilor lui Dostoievski. Omul nou se naște în chinuri, el trece prin genuni necunoscute vechii sfințenii. Ne aflăm în fața unei noi conștiințe a relației dintre sfințenie și genialitate, dintre ispășire și creație.



La începutul secolului al XIX-lea au trăit cel mai mare geniu rus — Pușkin — și cel mai mare sfânt rus — Serafim de Sarov. Pușkin și sfântul Serafim trăiau în lumi diferite, nu se cunoșteau între ei, n-au intrat niciodată în nici un fel în contact. La fel de nobilele măreții ale sfințeniei și genialității nu sînt comparabile, nici comensurabile, ca și cum ar aparține unor planuri existențiale diferite. Sufletul rus se poate în aceeași măsură mîndri cu geniul lui Pușkin și cu sfințenia lui Serafim. Și el ar sărăci în aceeași măsură dacă ar fi privat de Pușkin sau de Serafim. Și atunci întreb: pentru soarta Rusiei, pentru soarta lumii, pentru țelurile Providenței Divine ar fi fost mai bine dacă în Rusia la începutul secolului al XIX-lea ar fi trăit nu marele sfânt Serafim și marele geniu Pușkin, ci doi Serafimi, doi sfinți — sfântul Serafim din gubernia Tambov și sfântul Alexandru din gubernia Pskov? Dacă Alexandr Pușkin ar fi fost un sfânt, asemeni sfîntului Serafim, el n-ar fi fost un geniu, n-ar fi fost poet, n-ar fi fost creator. Dar conștiința religioasă, care recunoaște sfințenia, asemenea celei a sfîntului Serafim, ca unic drum al înălțării, trebuie să considere genialitatea, asemenea celei a lui Pușkin, ca fiind lipsită de valoare religioasă, ca fiind nedesăvîșire și păcat. Numai prin nevolnicia sa religioasă, prin păcatul său și prin nedesăvîșirea sa a fost Pușkin un poet genial și nu un sfânt, ca sfîntul Serafim. Ar fi fost mai bine pentru țelurile divine ca în Rusia să trăiască doi sfinți, nu un sfânt și un geniu-poet. Opera lui Pușkin nu poate fi evaluată religios, căci genialitatea nu este recunoscută ca drum al înălțării spirituale, creația geniului nu este considerată o făptuire religioasă. Făptuirea „lumească” a lui Pușkin nu este comparabilă cu făptuirea „spirituală” a sfîntului Serafim. În cel mai bun caz opera creatoare a lui Pușkin este acceptată și îndreptățită de conștiința religioasă, dar fără a se recunoaște în ea o operă religioasă. Ar fi fost mai bine ca și Pușkin să fi fost asemeni sfîntului Serafim, să fi plecat din lume la mănăstire, să fi apucat pe calea faptei eroice spirituale ascetice. Rusia ar fi pierdut în acest caz pe cel mai mare geniu al său, ar fi sărăcit creator, dar creația geniului nu este decît reversul păcatului și nevolniciei religioase. Așa gîndesc părinții și propovăduitorii religiei ispășirii. Opera ispășirii nu are nevoie de creație, nu are nevoie de genialitate — ea nu are nevoie decît de sfințenie. Sfîntul se creează pe sine însuși, el

crează o altă existență, mai desăvârșită, în sine însuși. Geniul creează opere mărețe, săvârșește fapte mărețe în lume. Numai crearea de sine însuși salvează. Crearea marilor valori poate distruge. Sfântul Serafim n-a creat nimic altceva decât pe sine însuși și numai prin asta transfigura lumea. Pușkin a creat ceva măreț, de o nemăsurată valoare pentru Rusia, pentru lume, dar nu se crea pe sine. În creația geniului există un fel de jertfă de sine. Făptuirea sfântului este întâi de toate ordonarea sinelui propriu. Pușkin parcă își distrugea sufletul în ieșirea sa genial-creatoare din sine. Serafim își salva sufletul prin făptuire spirituală în sine. Calea propriei purificări și înălțări (în yoga, în ascetismul creștin, în tolstoism, în ocultism) poate fi în dușmănie cu creația.

Și iată că se naște întrebarea: în jertfa geniului, în exaltarea sa creatoare, nu se află oare o altă sfințenie în fața Domnului, o altă făptuire religioasă, de egală valoare cu sfințenia canonică? Sînt adînc încredințat că genialitatea lui Pușkin, care parcă îi distrugea sufletul în fața oamenilor, este, în fața lui Dumnezeu, egală cu sfințenia lui Serafim, care i-a salvat sufletul. Genialitatea este o altă cale religioasă, la fel de valoroasă și nobilă ca cea a sfințeniei. Creația geniului este o făptuire nu „lumească“, ci „duhovnicească“. Este binecuvîntat faptul că au trăit la noi sfîntul Serafim și geniul Pușkin și nu doi sfinți. Pentru țelurile divine ale lumii genialitatea lui Pușkin este la fel de necesară ca și sfințenia lui Serafim. Și vai nouă dacă nu ne-ar fi fost dăruit de sus geniul lui Pușkin, iar cîțiva sfinți în plus nu ne-ar fi putut consola în această jale. Cu sfințenia lui Serafim singură, fără geniul lui Pușkin, nu se realizează țelul creator al lumii. Nu numai că nu toți pot fi sfinți, dar nu toți trebuie să fie sfinți, nu toți sînt destinați de Dumnezeu sfințeniei. Sfințenia este alegere și predestinare. În sfințenie există vocație. Și nu trebuie să pășească religios pe calea sfințeniei cel care nu are chemarea și predestinarea. Ar fi fost o crimă religioasă în fața lui Dumnezeu și a lumii dacă Pușkin, în nevolnice strădanii de a deveni un sfînt, ar fi încetat să creeze, n-ar fi scris poezii. Ideea vocației este în esența ei o idee religioasă, iar nu „lumească“ și împlinirea vocației este o îndatorire religioasă. Cel care nu-și împlinește vocația, care îngroapă în pămînt darurile, săvîrșește un păcat greu în fața Domnului. Omul este în aceeași măsură ales și predestinat pentru calea genialității, ca și pentru calea sfințeniei. Există un destin al genialității, la fel cum există un destin al sfințeniei. Pușkin era sortit să

fie geniu-creator și nu numai că nu putea fi un sfânt, ci nu trebuia, nu avea voie să fie un sfânt. În genialitatea creatoare a lui Pușkin se acumula experiența epocii universale creatoare, epocă religioasă. În orice genialitate creatoare autentică se acumula sfințenia epocii creatoare, o sfințenie alta, mai jertfelnică decât sfințenia ascetică și canonică. Genialitatea este chiar o altă sfințenie, dar ea poate fi religios înțeleasă și canonizată numai în revelația creației. Genialitatea este sfințenia cutezanței, nu sfințenia supunerii. Viața nu se poate dizolva pînă la capăt în sfințenie, ea nu poate fi nobil armonizată și supusă logicii fără reziduuri. Poate că Domnului nu îi este întotdeauna plăcută supunerea pioasă. În adîncimile întunecate ale vieții rămîne pe veci sîngele răsculat care îl înfruntă pe Dumnezeu și izvorăște veșnic izvorul creator liber.<sup>8</sup>

Calea creatoare a geniului necesită jertfă, o jertfă cu nimic mai prejos decât calea jertfelnică a sfințeniei. Pe calea genialității creatoare trebuie să te lepezi de „lume“, să înfrîngi „lumea“, ca și pe calea sfințeniei. Dar calea genialității creatoare mai cere și o altă jertfă — ea cere jertfirea situației sigure, a mîntuirii asigurate. Cel care a pășit pe calea creației, pe calea genialității, trebuie să sacrifice limanul liniștit al vieții, trebuie să renunțe la tihna căminului său, trebuie să renunțe la rînduirea sigură a personalității sale. De acest sacrificiu e capabil numai cel care cunoaște extazul creator, care iese prin el dincolo de granițele „lumii“. Pe calea creatoare și genială are loc îndepărtarea de orice țărături. Calea sfințeniei este o cale grea a faptei eroice și necesită o neobișnuită forță spirituală, lepădarea de sferele inferioare ale existenței. Dar pe calea sfințeniei există siguranța propriei rînduiri. Genialitatea este în esența ei tragică, ea nu încapă în „lume“ și nu este primită de „lume“. Geniul creator nu corespunde niciodată cerințelor „lumii“, nu îndeplinește niciodată comanda „lumii“, el nu se potrivește cu nici una din categoriile „lumești“. În genialitate există întotdeauna un fel de nenoroc în fața judecății „lumii“, aproape o inutilitate pentru „lume“. Genialitatea este de neînțeles pentru „lume“, ea nu poate fi raportată la nici una din diferențierile „lumești“ ale activității umane. Genialitatea nu se poate obiectiva în creația unei culturi diferențiate, ea nu se raportează la nici una dintre formele specifice ale culturii, nu produce nici una din valorile specifice ale culturii. În genialitate nu există nimic particular, ea este întotdeauna o percepție universală a lucrurilor, un elan universal către o altă existență. Genialitatea este



o existență integrală, o calitate universală. Genialitatea este întotdeauna o calitate a omului și nu doar a artistului, omului de știință, gânditorului, personalității publice etc. Genialitatea este o excepțională încordare a spiritului integral al omului și nu un dar special. Natura genialității este religioasă, căci în ea este conținută rezistența spiritului uman în integralitatea sa față de „astă lume“, o percepție universală a „altei lumi“ și un elan universal către altceva. Genialitatea este o altă ontologie a ființei umane, sfînta sa inadaptare la „astă lume“. Genialitatea este „altă lume“ în om, natura de dincolo a omului. Geniul ia în stăpînire omul ca un demon. Genialitatea este tocmai dezvăluirea naturii creatoare a omului, a menirii lui creatoare. Și soarta genialității în perioadele universale precreeatoare este întotdeauna jertfelnică și tragică. În genialitate se dezvăluie caracterul sacrificial al oricărei creații, incompatibilitatea ei cu rînduiala sigură a lumii. Creația, care se dezvăluie în genialitate, condamnă la pieire în această lume. Cel predestinat genialității este inapt să se prezerve în această lume, nu deține capacitatea de adaptare la cerințele acestei lumi. De aceea viața genială este un act eroic sacrificial. Viața genială cunoaște momente de beatitudine extatică, dar nu cunoaște pacea și fericirea, se află întotdeauna în tragică dezbinare cu lumea înconjurătoare. Se știe prea bine cît de tristă este soarta geniilor. Chiar și aceia a căror viață a avut, din punct de vedere exterior, un curs fericit, ca de ex[emplu] Goethe și Tolstoi, au fost interior aproape de sinucidere și n-au cunoscut o rînduială lipsită de primejdii. Dar genialitatea este mai cuprinzătoare decît geniul. Se nasc puține genii în sensul strict al cuvîntului. Genialitatea este proprie multora care nu pot fi numiți genii. Potența genialității este sădită în natura creatoare a omului și orice elan creator universal este genial.<sup>9</sup> Există firi geniale prin natura lor ontologică, prin inadaparea lor creatoare la „astă lume“, fără a fi totuși genii. Genialitatea este o virtute aparte, care nu e dată oricui, ci care se cere afirmată și dezvoltată, o percepție aparte a lumii și o încordare aparte a voinței, o putere aparte de a dori altceva.<sup>10</sup> Genialitatea se deosebește radical de talent, ea nu are nimic de a face cu el. Genialitatea nu este nicidecum o treaptă superioară a talentului — ea se deosebește calitativ de talent. Talentul este un dar diferențiat, specificat, care răspunde cerințelor formelor distincte ale culturii. Talentul este proprietatea artistului, omului de știință, personalității publice, și nu a omului ca atare. Geniul înseamnă

uniunea între o natură genială și un talent specific. Un artist genial reunește în sine o natură genială și un talent artistic. Natura talentului nu este organică, nu este ontologică, ci funcțională. Natura talentului nu este universală. Talentul nu presupune sacrificiu și predestinare. Talentul poate realiza valori obiective mai desăvârșite decât genialitatea. El conține adaptabilitatea la cerințele culturii diferențiate, în el există norocire. Genialitatea este, din punctul de vedere al culturii, necanonică, talentul este canonic. În genialitate frează natura integrală a spiritului uman, setea lui de altă existență. În talent se întrupează funcția diferențiată a spiritului, adaptată la cerința avansată de lume. Natura genială poate să ardă și să se consume fără să fi realizat nimic valoros în lume. Talentul produce de obicei valori și este prețuit. În talent există moderație și măsură. Genialitatea este întotdeauna nemăsurată. Natura genialității este întotdeauna revoluționară. Talentul acționează în mijlocul culturii, cu „științele și artele“ ei. Genialitatea acționează la începuturi și capete, ea nu cunoaște limite. Talentul este supunere. Genialitatea — temeritate. Talentul este al „astei lumi“. Genialitatea aparține „altei lumi“. În soarta genialității există sfințenia jertfei, care nu se află în soarta talentului.

\*

Cultul sfințeniei trebuie întregit prin cultul genialității, căci pe calea genialității se săvârșește un act eroic sacrificial și extazele creatoare nu sînt, pe calea aceasta, mai puțin religioase decât extazele sfințeniei. Trecerea la epoca religioasă creatoare trebuie să ducă în primul rînd la înțelegerea naturii religioase a genialității. Nu numai sfințenia, ci și genialitatea reprezintă o cale. Și dacă nu oricui îi este dată genialitatea, nici sfințenia nu este dată oricui. Iar genialitatea în potență, ca și sfințenia în potență, există în orice chip și asemănare a Domnului. Creatorul l-a predestinat pe om genialității. Experiența creatoare a genialității va fi recunoscută ca avînd o valoare religioasă egală cu experiența ascetică a sfințeniei. Și la fel cum voința de sfințenie a fost de mult recunoscută ca un imperativ religios, va fi recunoscută ca imperativ religios și voința de genialitate. Stihia ontologică a genialității va trebui să poată fi afirmată și dezvoltată ca făptuire religioasă, ca drum al biruinței asupra „lumii“. *Voința de genialitate este posibilă și pentru că genialitatea*

*este întâi de toate voință, voință pasionată de o altă existență.* Este la fel de posibilă o voință de neînzeestrare, întotdeauna legată de o timiditate și lașitate spirituală. Neînzeestrarea este un păcat, o incorrectă apreciere a locului și chemării proprii în lume. Voința de neînzeestrare înseamnă întotdeauna adaptare temătoare la „lume“. Voința de genialitate, însă, înseamnă temerară depășire a lumii. Genialitatea este o dezvăluire pozitivă a chipului și asemănării lui Dumnezeu în om, o dezvăluire a naturii creatoare a omului, a naturii care nu aparține „astei lumi“. Conștiința creștină tradițională se străduiește să creadă că pe treptele cele mai înalte ale sfințeniei, în experiența sfinților, se dezvăluie taina creatoare a existenței, taină mai presus de cea care se dezvăluie în creația geniului. Potrivit conștiinței creștine tradiționale, aflate în întregime în cadrele religiei ispășirii, sfințenia este unicul drum către tainele existenței. Pe treptele cele mai înalte ale înălțării sale spirituale sfântului i se dezvăluie tot: cunoașterea supremă, frumusețea supremă, taina creației. Din acest punct de vedere, toate darurile supreme se dobândesc ca răsplată pentru sfințenie și nu pot fi dobândite în afara căii sfințeniei. Numai sfințenia este revelare a tainei creatoare a existenței. Numai sfântul este un adevărat gnostic și un adevărat poet. Sfântul cunoaște prin contemplare tainele ultime și creează frumusețea, făurindu-se pe sine. Această conștiință nu lasă nimic genialității, ea dăruiește totul sfințeniei. Dar se poate oare admite că darul gnostic sau darul poetic depind de sfințenie sau de desăvârșirea religios-morală? Nu este oare orice dar contrariul trudei în sudoare a strădaniilor umane? Și nu este oare darul sfințeniei un dar aparte, deosebit de darul gnostic, de cel poetic și de alte daruri? Cred că darul gnostic al lui J. Böhme era mult mai puternic decât cel al sfântului Francisc, că darul poetic al lui Pușkin era mult mai puternic decât cel al lui Serafim de Sarov. Genialității lui Böhme și Pușkin i se dezvăluia ceea ce nu se dezvăluia sfințeniei lui Francisc și Serafim. Cei nesfinți și nedesăvârșiți pot deține o cunoaștere mai mare și o mai mare frumusețe decât cei sfinți și desăvârșiți. Sfințenia nu este unicul dar divin și nu este singura cale către Dumnezeu. Darurile Domnului sînt infinit de felurite, felurite sînt căile Domnului și în casa Tatălui sînt multe încăperi. Există sfinți care au posedat darul deosebit al contemplării mistice a tainelor divine, dar acest dar gnostic nu era nici pe departe propriu tuturor sfinților. Alți sfinți erau înzestrați cu darul

frumuseții. Astfel, sfântul Francisc era excepțional de înzestrat cu darul frumuseții, era poet. Sfântul Serafim avea darul contemplării mistice. Dar au fost mulți sfinți de tot săraci în darurile cunoașterii și frumuseții, deloc gnostici și deloc poeți. Nu toți sfinții au fost mistici. La fel cum au existat mari mistici, care au contemplat cele mai înalte taine ale existenței, fără a fi deloc sfinți. Și rareori poeții au fost sfinți. Este mortală, obtuz reacționară acea conștiință religioasă care nu are îndrăzneala actului eroic al creației, al creației cunoașterii sau creației frumuseții, pentru că vede în acest eroism numai un destin al sfinților, conștiința religioasă care ia de pe om povara inițiativei creatoare, povara răspunderii în descoperirea tainei creației. Pe acest teren se naște invidia neputincioasă și inconstiență față de sfințenie, pasivitatea fricoasă și lașă în orice creație. Cei care nu au chemarea de a deveni sfinți, aceia nu trebuie să îndrăznească să cunoască, să creeze frumusețea și o altă existență. Dar atunci trebuie religios condamnate toate geniile lumii, căci au cutezat să creeze fără sfințenie. Iar în creștinism este depus nu numai un sentiment al vieții bazat pe trudă, pe binemeritarea prin sudoarea frunții, ci și un sentiment al vieții bazat pe har, pe *dăruire*. Orice dar este har și numai ceea ce este har este *dăruire*. Tocmai conștiința creștină predică despre harul dăruit și prin asta se deosebește profund de conștiința religioasă a Indiei, care predică despre legea Karmei și nu vrea să știe despre nici un fel de har și dar. Noua conștiință a epocii creatoare trebuie să admită în sfera psihologică valoarea egală a desăvârșirii cognitive și estetice cu cea a desăvârșirii morale, iar în sfera mistică valoarea egală a genialității și sfințeniei. Soarta omului și a lumii nu este doar truda, sudoarea, ci și harul, soarta stînd sub semnul dăruirii. Și în *dăruire* există jertfă, eroism.

\*

Pe calca genialității creatoare este posibilă apariția unei călugării aparte, alta. Calca aceasta cere nu mai puțină renunțare la „lume“ și binefacerile ei decît calca călugăriei recunoscute. Viața genială este o viață monastică în „lume“. Virtutea genialității creatoare este virtutea renunțării la liniștea edificării unui cămin personal. Refuzul temător al căii genialității dăruiește siguranță și pace. Renunțarea necreatoare la binefacerile „lumii“ este răsplătită prin

rînduirea lipsită de primejdii a vieții personale și a mîntuirii personale. Iar supunerea față de consecințele păcatului face lipsită de primejdii viața omului în „lume“. Dacă nu punem la socoteală sfinții și misticii din mînăstiri, schimnicii și asceții, viața monahală este excelent adaptată la „lume“ și „lumesc“ și nu presupune sacrificiu tragic. Acel ascetism moderat care se practică în mînăstiri se acordă perfect cu adaptarea la „lume“, cu pozitivismul și utilitarismul vieții de zi cu zi. Există un ascetism pozitivist care se instalează perfect în „lume“. Genialitatea creatoare nu se împacă însă cu nici un fel de pozitivism. Și călugăria celor care creează, călugăria existenței geniale va cere o mult mai radicală renunțare la „lume“ și la orice rînduială pozitivă a ei decît vechea călugărie. Căci spiritul gospodăresc pozitiv-utilitarist și adaptarea „lumească“ sînt atît de caracteristice lumii „duhovnicești“, vieții cotidiene „duhovnicești“. Cînd îl citești pe Teofan Schimnicul, reprezentant clasic al ortodoxiei în secolul al XIX-lea, te uimește această coexistență a ascetismului mistic cu rînduiala și protejarea pozitiv-utilitaristă a vieții și lumii, această adaptare a religiei ispășirii la consecințele păcatului, adică la „lume“. Episcopul Teofan propovăduiește idealul unei cumpătări gospodărești și chiar al unei moderate înavușiri. Pentru familie e bine să te și înavușești. Nu trebuie să te înfumurezi vrînd să te înalți, să fii prea duhovnicesc. Organizarea lumească, burgheză este perfect justificată de ascetica lui Teofan. În conștiința lui religioasă nu e loc pentru jertfa tragică. Numai calea religioasă a creației continuă ascetismul mistic pînă la depășirea ultimă a „astei lumi“, pînă la edificarea „altei lumi“. Vechea conștiință creștină trece inevitabil de la negarea ascetică a „lumii“ la adaptarea pozitivă la „lume“. În genialitate, însă, se dezvăluie taina creatoare a existenței, adică „altă lume“. Dar creația și genialitatea au o profundă și misterioasă legătură cu sexul și această legătură trebuie să fie religios înțeleasă.

Capitolul VIII  
**CREAȚIE ȘI SEXUALITATE.**  
**MAȘCULIN ȘI FEMININ.**  
**SPECIE ȘI PERSONALITATE**

Este esențial pentru epoca noastră un imperios sentiment al centralității problemei sexului și o profundă nevoie de înțelegere a stihiei sexuale. Sexul parcă se dezvăluie, din ascuns el devine manifest. De sex depinde percepția de către om a lumii. Sexul este izvorul existenței; polaritatea sexuală este fundamentul creației. Sentimentul existenței, intensitatea și coloratura lui își au rădăcina în sex. Începe să fie din ce în ce mai acut înțeles științific, filosofic și religios faptul că sexualitatea nu este o funcție specială, diferențiată a ființei umane, că ea este revărsată în întreaga ființă a omului, pătrunde în toate celulele lui și definește totalitatea vieții. Astăzi nu mai este posibilă izolarea vieții sexuale de globalitatea vieții, nu se mai poate acorda sexului doar semnificația unei funcții speciale a organismului. Sexul este incomensurabil mai larg și mai profund decât ceea ce numim în sens specific funcție sexuală. Funcția sexuală specifică este, ea însăși, rezultatul diferențierii unui fel de viață generală primitiv-sexuală. Din punct de vedere științific este imposibil să trasăm o graniță atât de netă între „normal“, „natural“ și „anormal“, „împotriva firii“ în sexualitate. Această graniță nu a fost trasată de starea naturală a lucrurilor, ci de obișnuita morală socială, care conține întotdeauna atât de mult convenționalism. Din punct de vedere filosofic trebuie eliminată categoria „naturalului“ și „normalității“ drept criteriu al binelui și răului. Funcția sexuală „normală“ și „naturală“ este produsul diferențierii vieții sexuale, revărsate în întreaga ființă corporală și spirituală a omului.<sup>1</sup> Se poate spune fără rezerve că omul este o ființă sexuală, dar nu s-ar putea spune că omul este o ființă digestivă. Natura sexuală a omului nu poate fi pusă pe același plan cu celelalte funcții ale organismului său, chiar cele mai importante, ca de ex[emplu]

circulația sanguină. În sexualitatea omului se recunosc rădăcinile metafizice ale ființei lui. Sexul este punctul de intersecție a două lumi în organismul omului. În acest punct al sexului este ascunsă taina existenței.<sup>2</sup> Nu se poate fugi nicăieri de sex. Se poate fugi de funcția sexuală diferențiată, se poate nega și depăși această funcție „naturală” a sexului. Dar și în acest caz energia sexuală a omului nu face decât să se deplaseze și omul rămîne în continuare o ființă sexuală. Asceții creștini, care biruiau viața fizică a sexului, simțeau cu tărie centralitatea sexului în om, o simțeau mai puternic decât mulți oameni contemporani care trăiesc o viață sexuală „normală” cumpătată. Ascetismul este una dintre metafizicile sexului. Sfîntul Isaac Sirul trăiește cu conștiința imperioasei dominații și centralități a sexului. Și această simțire dominatoare este cea care îi dictează cutremurătoarele cuvinte: „De ești silit să vorbești cu femei, întoarce-ți fața de la vederea lor și așa poți să vorbești cu ele. Dar de călugărițe ferește-te ca de foc; și ca de o cursă a diavolului, de întîlnirea, de convorbirea cu ele și de vederea lor, ca să nu se răcească inima ta de dragostea lui Dumnezeu și să o murdărești în noroiul patimilor. Chiar de ți-ar fi surori după trup, păzește-te de ele ca de străine. Păzește-te de amestecarea cu ai tăi, ca să nu ți se răcească inima de dragostea lui Dumnezeu. (...) Mai bine-ți este să iei venin aducător de moarte, decât să mănînci cu femei, chiar de ți-ar fi mamă sau soră. Mai bine-ți este să locuiești împreună cu un balaur, decât să dormi și să te acoperi împreună cu un tînăr, chiar de ți-ar fi frate după trup.”<sup>3</sup> Ar fi o nefastă greșală să se identifice, așa cum se face adesea, sexul cu actul sexual. Negarea actului sexual nu înseamnă negarea sexului. Iar prea înfocată negare a actului sexual înseamnă o înfocată manifestare a sexului în om. Slăbiciunea și lipsa de energie a actului sexual nu este neapărat un indiciu al slăbiciunii și lipsei de energie a sexului în om, căci energia sexului, revărsată în întreaga ființă a omului, poate avea numeroase manifestări și direcții. Cînd se spune că omul a învins în sine sexul prin forța creației spirituale, în această formulare fenomenele rămîn la suprafață. În acest caz nu este biruit sexul, ci se dă o altă direcție energiei sexuale — ca se orientează către creație. În genere, nu se cuvine să exagerăm importanța actului sexual în sens specific pentru viața sexului. Viața sexului e posibilă și fără act sexual, și chiar o viață a sexului mult mai intensă. Actul sexual, funcția sexuală pot fi biruite, dar sexul este de nebiruit. Ascetismul nu e în

stare decît să redistribuie energia sexuală, să-i dea o altă orientare, dar nu să o distrugă. Sexul se raportează nu la o parte a omului, ci la întregul omului. Sexul nu este una din laturile omului — el cuprinde și definește omul întreg. Oriîncotro s-ar îndrepta omul, peste tot îl urmează energia sexuală, punîndu-și pecetea asupra fiecăreia din faptele sale. Amprenta sexului există în tot. Și în cunoaștere există un germene de activitate masculină și de pasivitate feminină. Sexul este legat de taina însăși a existenței omului și de aceea rămîne în cea mai mare măsură ascuns. În toate timpurile s-a simțit legătura tulburătoare a sexului cu nașterea și moartea și iată un motiv în plus pentru care sexul nu a putut fi niciodată perceput de oameni ca o funcție specială (o funcție importantă, dar totuși mai puțin importantă decît hrana de ex[emplu]). Ar fi absurd și superficial să se afirme că omul care trăiește în abstenență sexuală nu are viață sexuală. Chiar și castitatea absolută, nu numai a corpului, ci și a spiritului, presupune o viață sexuală. Castitatea este un fenomen în întregime sexual, este una din orientările energiei sexuale. În castitate integralitatea omului se prezervă în mai mare măsură și de aceea energia sexuală nu se manifestă în funcția fracțională a actului sexual, nu există nici măcar gîndul la o asemenea fracționare. Funcția fracțională a actului sexual este o pierdere a energiei sexuale globale, o înstrăinare a acestei energii de ființa umană globală. Dar castitatea nu înseamnă negarea sexului, castitatea înseamnă prezervarea integrității sexului, concentrarea energiei sexuale în întreaga ființă a omului. Polul opus castității — desfrîul — este treapta extremă a fragmentării energiei sexuale, înstrăinarea ei de ființa întreagă a omului, pierdere a integralității. Și în actul sexual există, inevitabil, un element de desfrîu, căci are loc o fragmentare și înstrăinare a energiei sexuale de totalitatea vieții corpului și spiritului, o transformare a sexului în funcție particulară. Castitatea nu înseamnă negare, înjosire sau absență a sexului, ea înseamnă energie sexuală pozitivă, prezervare a integralității sexului, refuz al fragmentării. Din acest punct de vedere însăși apariția, din adîncimile sexului, a funcției sexuale diferențiate reprezintă un fel de cădere a omului, o pierdere a integralității, apariția desfrîului în sensul cel mai profund al acestui cuvînt. Căci în adevărata viață a sexului te poți dăruie în întregime, dar nu poți da numai o parte a ta, nu te poți scinda. Sexul este o forță cosmică și nu poate fi conceput decît sub aspect cosmic.





Din faptul că omul se definește ca bărbat sau femeie este clar că sexul este o stihie revărsată în întreaga ființă a omului și nu o funcție a sa diferențiată. Dacă sexul este o boală, atunci el este o boală organică, nu funcțională, a întregului organism al omului, a întregii sale fizici și metafizici. Sexul nu este doar punctul de interferență a două lumi în om, ci și punctul de interferență între om și cosmos, între microcosmos și macrocosmos. Omul este conexat cu cosmosul întîi de toate prin sex. În sex se află atît izvorul autenticei uniuni a omului cu cosmosul, cît și izvorul dependenței lui de rob. Categoriile sexului — masculinul și femininul — sînt categorii cosmice, nu doar antropologice. Simbolismul creștin al Logosului și sufletului lumii, al lui Hristos și Bisericii Lui vorbește despre mistica cosmică a masculinului și femininului, despre taina nupțială cosmică. Nu numai în om, ci și în cosmos există diviziune sexuală a masculinului și femininului și uniunea lor sexuală. Sufletul lumii — pămîntul — este feminin în raport cu Logosul — Bărbatul luminos și este însetat de uniunea cu Logosul, de primirea Lui în sine. Pămîntul-Logodnica îl așteaptă pe Logodnicul său, Hristos. Natura își așteaptă regele — Omul. În ordinea universului masculinul reprezintă principiul antropologic, umanul prin excelență, femininul — principiul natural, cosmic. Bărbatul-om este legat de natură, de cosmos prin femeie, în lipsa femininului el ar fi rupt de sufletul lumii, de pămîntul-mamă. Femeia, în lipsa legăturii cu masculinul, nu ar fi în mod deplin om, în ea este prea puternică stihia naturală întunecată, impersonală și inconștientă. În stihia feminină despărțită de cea masculină nu există personalitate. Bărbatul este conștient de misiunea activă a lui Antropos în cosmos și de inevitabilitatea victoriei asupra oricărei vremi și oricărui ceas. Femeia este parte a cosmosului, dar nu microcosmos, ea nu cunoaște cosmosul pentru că ia drept cosmos starea sa provizorie, de ex[emplu] iubirea sa neîmpărtășită. Dar diferențierea universală în masculin și feminin nu este în stare să elimine pînă la capăt bisexualitatea, androginitatea originară, constitutivă a omului, adică imaginea și asemănarea lui Dumnezeu în om. Căci în adevăr, nu bărbat sau femeie este imaginea și asemănarea lui Dumnezeu, ci numai androginul, fecioara-fecior, omul bisexual întreg. Diferențierea masculinului și femininului este rezultatul căderii cosmice a lui Adam. Creat după

chipul și asemănarea Domnului, omul-androgin se dezintegrează, izolează din sine stihia natural-feminină, se înstrăinează de cosmos și cade sub domnia înrobitoare a naturii feminine. Și, potrivit genialei învățături a lui J. Böhme, Sofia — veșnica feciorie a omului — zboară spre cer. Iar natura feminină devine impersonală și neputincioasă. Masculinul și femininul se despart în om-microcosmos și lume-macrocosmos. Sexul diferențiat, dezintegrat devine izvor de dezbinare în lume și de chinuitoare, nesățioasă sete de unificare. Și în adevăr, taina oricărei dezbinări și a oricărei unificări este o taină sexuală. Desfigurarea chipului și asemănării Domnului în om a însemnat dezintegrarea androginului, a ființei masculin-feminine. Dar această desfigurare și dezintegrare nu putea fi definitivă și totală. Chipul și asemănarea Domnului s-a păstrat totuși în om, în bărbat ca și în femeie, omul a rămas la rădăcina sa o ființă bisexuală, androgină. Acest lucru este înțeles cu o nouă forță, atât științific, cât și filosofic și religios. Omul ar pieri fără urmă dacă imaginea androgină ar dispărea în el definitiv. În toate timpurile a fost înțeles, în diverse moduri, faptul că întreaga viață sexuală a omului nu este decît o chinuitoare și încordată căutare a androginiei pierdute, a reünirii masculinului și femininului într-o ființă unică. Cel mai adînc a înțeles acest lucru Platon în *Banchetul* său. Și din vechime a fost simțit și înțeles faptul că rădăcina căderii păcătoase a omului este în legătură cu sexul, că viața păcătoasă a omului, încătușată de necesitatea naturală, a fost precedată de căderea androginului, de scindarea masculinului și femininului, desfigurarea chipului și asemănării Domnului și supunerea înrobită a masculinului și femininului atracției natural-necesare. Desprinderea stihiei feminine în strămoașa Eva a fost izvorul înrobirii omului necesității naturale. Femeia a devenit slăbiciunea radicală — poate singura — a bărbatului, punctul sudurii lui înrobitoare cu natura, care a ajuns să-i fie chinuitor de străină. Naturalul a devenit interior străin bărbatului rămas purtător al principiului antropologic, și este, de aceea, exterior aservitor pentru el. Bărbatul încearcă să restabilească imaginea sa androgină prin atracția sexuală față de natura feminină pierdută. Dar întreaga viață sexuală se desfășoară în străina necesitate naturală. Omul a devenit robul atracției sale sexuale, jertfă a scindării sale decăzute. Lumea antică a elaborat cultul falic, devenit imposibil din punct de vedere religios în perioada creștină. Dar cultul falic este de o adîncime insondabilă și

nu sînt capabili să se elibereze de el nici oamenii epocii creștine. În cultul falic s-a manifestat setea încordat-orgiastică a reunirii sexelor despărțite, ruga după uniunea sexuală cosmică. În el este divinizat acel punct al sexului prin care a rămas încă posibilă în lumea căzută cea mai completă uniune a masculinului și femininului. Prin acest punct al sexului este atinsă taina originară a existenței. În aceste puncte ale sexului se află maxima înstrăinare și opoziție și tot ele fac posibile atingerile unificatoare prin care are loc ieșirea din limitele masculinului și femininului. Cultul falic este în mod tragic neputincios, el lasă omul rob, dar el este mai profund decît viața sexuală secularizată a zilelor noastre. Există o trăire luminoasă și transfigurată a cultului falic în orice îndrăgostire sexuală.

---

\*

Învățătura lui Böhme despre androgin și Sofia este de o profunzime insondabilă. „Ești fecior sau fecioară, iar Adam a fost și una și cealaltă într-o singură persoană.”<sup>4</sup> „Din pricina poftei sale Adam a pierdut fecioara și în poftă a dobîndit femeia; dar fecioara îl mai așteaptă încă și dacă va vrea numai să păsească în a doua sa naștere, cu mare cinstire îl va primi din nou.”<sup>5</sup> Böhme face deosebirea între fecioară și femeie. Fecioara era Sofia Primului Adam, pierdută de el prin cădere. „Eva a fost creată pentru această viață pieritoare, căci este soața acestei lumi.”<sup>6</sup> „Înțelepciunea divină este Fecioara veșnică, și nu soața, ea este curățenie și castitate neprihănită și se înfățișează ca imagine a Domnului și asemănare a Treimii.”<sup>7</sup> „Înțelepciunea Divină, care este Fecioara frumuseții și asemănarea Treimii, este cea care reprezintă chipul omului și îngerului și își are începutul în inima crucii, asemenea unei flori răsărite din duhul lui Dumnezeu.”<sup>8</sup> Învățătura despre Fecioară este chiar învățătura despre Sofia-Înțelepciunea Divină. Sofianitatea omului este legată de androginitatea lui. Căderea androginului a însemnat pierderea fecioarei-Sofia și apariția Evei-femeia. „Fecioara este veșnică, increată, nenăscută; ea este Înțelepciunea Divină și asemănarea Divinității.”<sup>9</sup> Învățătura mistică a lui Böhme despre om ca androgin ne face să înțelegem de ce Iisus Hristos, omul absolut și desăvîrșit, n-a cunoscut femeia și, după toate aparențele, nu a împlinit în viața sa taina nunții. Nici Primul Adam n-a cunoscut femeia și nu a trăit conjugal. „Adam a fost bărbat tot atît cît și femeie, dar nici una, nici

alta, ci fecioară, plină de castitate și neprihănire, ca imagine a Domnului; el avea în sine și tinctura focului și pe cea a luminii, în îmbinarea cărora odihnea dragostea de sine ca un anume centru feciorelnic, ca un preafrumos rozariu paradisiac, grădină a desfătărilor, în care el se iubea pe sine; și noi ne vom asemui lui la învierea morților, căci potrivit cuvîntului lui Hristos, acolo nu se iau de nevăstă și de bărbat, ci trăiesc precum îngerii Domnului.<sup>10</sup> „Hristos pe cruce a eliberat chipul nostru feciorelnic de bărbat și femeie și în divină iubire l-a înroșit cu sîngele său ceresc.”<sup>11</sup> Hristos a restaurat chipul androgin în om și i-a redat-o pe Fecioara-Sofia. „Chipul Domnului este bărbatul-fecioară, nici femeie, nici bărbat.”<sup>12</sup> „Sufletul de foc trebuie să se călească în focul lui Dumnezeu și să devină mai luminos decît aurul curat, căci el este logodnicul nobilei Sofia din seminția femeii; el este tinctura focului, așa cum Sofia este tinctura luminii. Cînd tinctura focului se va purifica în chip desăvîrșit, în ea va fi readusă Sofia. Adam o va îmbrățișa din nou pe preacinstita sa logodnică, ce i-a fost luată în timpul primului său somn, și nu va mai fi nici femeie, nici bărbat, ci doar o unică ramură pe copacul de mărgăritar al lui Hristos, care se înalță în raiul Domnului.”<sup>13</sup> „Femeia însă, ca feciorie a lui Adam, din natura și ființa lui Adam, a fost acum transformată sau formată în femeie sau femelă, în care totuși s-a păstrat, deși pierzîndu-l pe Dumnezeu, sfînta feciorie, ca tinctură a iubirii și luminii, dar s-a păstrat întunecată și ca moartă; căci acum în locul ei, în ea, mama exterioară, ca iubire alcătuită din cele patru elemente, a devenit născătoarea naturii, care avea să primească în sine sămînța lui Adam, adică sămînța bărbătească.”<sup>14</sup> Iisus a reunit din nou masculinul și femininul într-un unic chip androgin și a devenit „bărbat-fecioară”. „Hristos a fost apoi născut de o Fecioară pentru ca să sfințească din nou tinctura feminină și s-o prefacă în bărbătească, astfel încît femeia și bărbatul să devină bărbați-fecioare, cum a fost Hristos.”<sup>15</sup> Pentru Böhme este importantă distincția între fecioară și femeie, între Sofia și Eva. Învățătura lui despre Sofia este mai profundă și mai desăvîrșită decît acel cult al eternei feminități pe care îl aflăm la Dante, la Goethe, la V. I. Soloviov. Nici chiar cultul Maicii Domnului ca feminitate luminată nu este cuvîntul ultim, căci Maica Domnului este încă pe linia Evei și îi este mistic asemănătoare. Cultul feminității corespunde încă pasivității omului, el nu conține încă o conștiință antropologică. Cultul eternei feminități rămîne încă în limitele omului vechi, în

care femininul s-a izolat și contrapus, adică înaintea noii nașteri. În acest cult se strecoară elemente ale religiei unei divinități feminine. Cultului pur al Fecioarei Maria i se asociază cu ușurință idealizarea Evei-femeie. Mistica creștină rămîne încă în limitele polarității sexuale. Dar conștiința lui Antropos trebuie să atingă eliberarea completă de cufundarea în stihia feminină sexuală, în polaritatea sexuală care atrage și absoarbe. La limită, cultul Fecioarei preacurate duce la cultul androgenului și la învățătura lui Böhme despre Sofia ca Fecioară divină sălășluind în om. Învățătura lui Böhme despre Sofia este o aspirație către fecioria sufletului, către acea *virginitas* pierdută a omului. O învățătură despre androgen exista deja în *Cabala*.<sup>16</sup> Ea a fost într-un fel presimțită de unii părinți ai Bisericii — de mistici — ca de ex[emplu] sf. Maxim Mărturisitorul.<sup>17</sup>

În secolul al XIX-lea Fr. Baader reînvie învățătura lui Böhme despre androgen și Sofia. Baader spune că ideea androgenului n-ar fi trebuit să fie străină teologilor: „Teologii ar fi trebuit să fie ultimii care să se ferească de conceptul androgeniei originare, căci Maria a născut fără bărbat.”<sup>18</sup> „Natura spiritului este la origine *androgenă*, adică fiecare spirit are în el însuși, și nu în afara sa, natura sa (pămîntul, corporalitatea).”<sup>19</sup> Baader vede țelul iubirii conjugale în restaurarea naturii originare pierdute a omului, a naturii androgine. „Astfel, taina și misterul adevăratei iubiri constă în ajutorul reciproc în vederea restaurării în fiecare a androgenului ca om întreg și pur, care nu este nici femeie, nici bărbat, adică nu este ceva înjumătățit.”<sup>20</sup> „Androgenul este condiționat de prezența Fecioarei cerești în om, iar prezența ei este condiționată de sălășluirea în om a lui Dumnezeu. Fără conceptul de androgen rămîne ininteligibilă ideea centrală a religiei — ideea chipului și asemănării lui Dumnezeu.”<sup>21</sup> „Sofia cerească (ideea) a fost ajutoarea omului primordial, care nu era nici bărbat, nici femeie; prin uniunea sa cu ea — care nu putea fi, deci, sexuală — el urma să întărească androgenul și să distrugă în sine posibilitatea de a deveni bărbat sau femeie. Și astăzi încă, după ce omul a devenit bărbat și femeie, aceeași Sofie, de îndată ce el i se va adresa interior, face și pe bărbat și pe femeie măcar interior părtași la natura androgenă și angelică.”<sup>22</sup> „Voința lui Dumnezeu poate fi primită numai de o Fecioară curată, adică liberă de orice voință creaturală, și așa cum Fecioara terestră (Maria) a fost slăvită din pricina trezirii în ea a Fecioarei Celeste, tot astfel orice renaștere se va bucura de aceeași

slavă. Fecioara înseamnă eliberarea de voința creaturală.<sup>23</sup> Noua naștere a omului ca androgin va fi primirea înăuntrul său a întregii naturi, dezvăluirea autentică a microcosmicității omului. În adevărata naștere a Omului întreg și Dumnezeu și natura vor fi înăuntrul lui, iar nu în afară. Obiectualitatea și lucruralitatea exterioare erau legate de scindarea sexuală.

La Weininger se reflectă într-un mod maladiv deformat învățătura marilor mistici despre androgin, femeie și iubire. El fundamentează filosofic ideea bisexualității ființei umane. El vede în femeie rezultatul căderii omului. El vede în erotism restaurarea naturii întregi, androgine a omului. Criza sexualității genetice a atins la el acuitatea extremă. El resimte cu aceeași intensitate ca și sfinții părinți caracterul păcătos al vieții sexuale. Și totuși, la el lipsește ceva esențial, ce l-ar fi făcut vestitorul unui adevăr mareț. Weininger este rupt de realitățile religioase și de aceea vorbește despre o femeie nereală. Dar femeia nu este mai puțin reală decât bărbatul, sau bărbatul este la fel de nereal ca și femeia. În concepția despre erotism el aspiră la mistică, erotismul este pentru el o izbăvire de păcatul sexualității.

Femeia este purtătoarea stihiei sexuale în această lume. La bărbat sexul este mai diferențiat și mai specializat. La femeie însă, el este revărsat în toată materia organismului, în întreg câmpul sufletului. La bărbat atracția sexuală cere o satisfacție mai imediată decât la femeie, dar el are o mai mare independență față de sexualitate decât femeia, el este o ființă mai puțin sexuală. Există o enormă dependență sexuală a bărbatului față de femeie, o slăbiciune față de sexul feminin, o slăbiciune radicală, poate izvorul tuturor slăbiciunilor lui. Și această slăbiciune a bărbatului față de femeie este înjosoare pentru om. Dar, ca atare, bărbatul este mai puțin sexual decât femeia. La femeie nu există nimic nesexual, ea este sexuală în forța și în slăbiciunea ei, sexuală chiar și în lipsa de intensitate a dorinței sexuale. Femeia este purtătoarea cosmică, universală a stihiei sexuale, a stihiniicului în sexualitate. Stihia natural-genetică a sexului este feminină. Dominația speciei asupra omului se realizează prin femeie. Această dominație a pătruns în lumea naturală și a luat-o în stăpânire prin strămoașa Eva. Eva este feminitatea

există nimic individual, chiar nimic specific uman. În actul sexual personalitatea se află întotdeauna sub dominația stihiei impersonale a speciei, care înrudește lumea umană cu lumea animală. Ţelul mistic al uniunii personale într-un singur trup este inaccesibil și irealizabil într-o stihie impersonală. Există o tragedie fără ieșire a sexului în faptul că setea uniunii personale duce, în stihia naturală a speciei, prin actul sexual, nu la uniunea personală, ci la procreare, la dezintegrarea personalității prin procreare, la infinitatea proastă, nu la veșnicia bună. În viața sexuală, generată de setea desfătării și satisfacției, triumfă nu ţelul personal, ci interesele speciei, continuarea speciei. Personalul nu se poate realiza prin impersonal. Actul sexual este întotdeauna pieire parțială a personalității și a nădejdlor ei.

Personalitatea dobîndește în actul sexual nu nemurirea și veșnicia, ci dezintegrarea în multiplicitatea vieților care se nasc. Actul sexual ~~întărește~~ întărește infinitatea proastă, succesiunea nesfîrșită a nașterii și morții. Născătorul moare și naște muritorul. Nașterea este întotdeauna semnul desăvîrșirii nerealizate a personalității, al veșniciei ratate. Născătorul și născutul sînt trecători și nedesăvîrșiți. Procreația este pedeapsa actului sexual și în același timp ispășirea păcatului lui. Nașterea și moartea sînt tainic unite între ele în sex. Sexul nu este numai izvorul vieții, ci și al morții. Prin sex se naște și prin sex se moare. Descompunerea și dezintegrarea ucigătoare au intrat în lume prin punctul sexului. De la sex începe descompunerea și dezintegrarea personalității omului, de la sex începe ruperea ei de veșnicie. Sexul fixează omul în acea ordine pieritoare a naturii în care domnește succesiunea nesfîrșită a nașterii și morții. Numai cel muritor naște și numai cel născător moare. Legea Karmei și evoluția nesfîrșită a metempsihozei despre care ne învață conștiința religioasă a Indiei, este tocmai necesitatea morții și nașterii, legată de păcatul sexualității. Libertatea pătrunsă de har anulează, în creștinism, consecințele inevitabile ale legii Karmei. Există un profund antagonism între viața veșnică și perfecția a personalității și nașterea vieților muritoare în timp, între perspectiva personalității și perspectiva speciei. Specia este izvor al morții personalității, specia este izvor al vieții născătoare. Grecii știau deja că Hades și Dionisos sînt același zeu, ei simțeau legătura mistică între moarte și naștere. Iată de ce, în însăși profunzimea actului sexual, a uniunii sexuale, este ascunsă o jale mortală. În viața născătoare a sexului există presimțirea morții. Ceea ce naște

viață poartă cu sine moarte. Bucuria uniunii sexuale este întotdeauna o bucurie otrăvită. Această otravă ucigătoare a sexului a fost resimțită în toate timpurile ca păcat. În actul sexual există întotdeauna jalea speranței distruse a personalității, există întotdeauna o trădare a veșniciei de dragul vremelnicului. În uniunea sexuală a acestei lumi moare întotdeauna ceva, nu se naște doar. În adâncimile actului sexual se dezvăluie legătura tainică și apropierea nașterii și morții. Actul sexual este săvârșit în stihia speciei, în afara personalității. Atracția sexuală care pune stăpânire pe om înseamnă supunerea personalității stihiei speciei muritoare. În viața speciei este prestabilită alternanța nașterii și morții, dezintegrarea personalității în multiplicitate proastă. În stihia speciei nu există căi de înălțare a personalității, nu există căi către veșnicia desăvârșită. Stihia speciei este generată de căderea omului, de sciziunea sexuală a omului. Dezunirea lăuntrică a lumii căzute și păcătoase are ca revers uniunea exterioară în stihia sexului. Specia umană este o falsă umanitate, ea indică dezintegrarea umanității. În specia umană natura omului este înrobită și oprimată. Stihia speciei este principalul obstacol în calea revelației umanității, revelației naturii creatoare a omului. Specia este chiar necesitatea rea, izvorul robiei omului și al dezintegrării mortale. Pe căile speciei se ascunde întotdeauna fatala succesiune a nașterii și morții. Legătura omului în spirit este înlocuită prin legătura în trup și sânge. Pe oameni îi leagă nu nașterea de la fecioară, de la eterna feminitate în Duh, ci nașterea în actul sexual. Legătura speciei umane este o legătură sexuală, ea presupune acel act sexual de care oamenii se rușinează ca de ceva necurat. Oamenii ascund în mod ipocrit izvorul legăturii lor și al uniunii lor în specia umană. Religia speciei umane ar fi trebuit să fie religia actului sexual, ea ar trebui să ducă la divinizarea celui lucru de care oamenii se rușinează și pe care îl ascund. *Legătura prin trup și sânge este legătura prin actul sexual, legătura născută în el.* Imensa importanță a lui Rozanov constă în faptul că el a cerut recunoașterea religioasă a acestui adevăr și a tuturor consecințelor care decurg din el. Eliberarea personalității de actul sexual înseamnă eliberarea de specie, ruperea legăturii speciei umane în numele unei alte legături, în spirit, ieșirea din infinitatea rea a nașterii și morții. Specia și personalitatea sînt profund antagone, sînt principii mutual exclusive. Tot ce este personal în om este vrăjmaș sexualității speciei. În personalitate este posibilă



maxima încordare a energiei sexuale, în afara acestei energii nici nu există personalitate puternică, dar orientarea acestei energii nu poate fi către specie — ea se opune dezintegrării în multiplicitatea rea.<sup>26</sup> Personalitatea devine conștientă de sine și se realizează în afara stihiei speciei. Personalitatea nu poate înfrânge moartea și cuceri veșnicia pe terenul legăturii prin specie. Ea trebuie să se nască la viață într-o nouă umanitate. Or, atitudinea părinților față de copii este încă biologic-zoologică. În această privință omul se aseamănă prea din cale afară cu o găină sau cu un câine. Atitudinea copiilor față de părinți poate fi mistică. Aici este posibilă o opoziție față de ordinea naturii, reînvierea, transfigurarea speciei în spirit. Vorbesc despre o atitudine activă față de strămoșii dispăruți, nu despre un mod pasiv de a-i urma, care reprezintă o robie a speciei. Omul este vinovat de moartea părinților și strămoșilor, el trebuie să îi reînvie, dar reînvierea însăși este posibilă doar în afara speciei, în legătura prin spirit. Atitudinea activ-mistică față de strămoși transformă legătura prin specie în legătură spirituală, legătura muritoare în legătură nemuritoare. În centrul conștiinței religioase a lui N. F. Feodorov se află ideea reînvierii strămoșilor morți. În reînviere (reînviere, și nu înviere) vedea el esența creștinismului. Dar exista în conștiința lui Feodorov o dualitate nedepășită. Pe de o parte el este curajos și temerar orientat spre viitor, cheamă omul la activitate creatoare și crede în forța omului de a reînvia morții prin propria sa activitate. Pe de altă parte, Feodorov este un conservator, activitatea lui creatoare este ea însăși orientată nu înainte, către edificarea noului, ci înapoi, către restaurarea vechilor vieți. Feodorov este revoluționar în stihia speciei, el dorește o mișcare inversă în ea, dar el nu iese din stihia speciei. În esență, religia lui este o religie a speciei. El afirmă legătura prin specie, prin trup și sânge, nu prin spirit. Pentru el morții trebuie reînviați în specie, nu în spirit. Geniala lui idee a rudeniei are un iz de specie. El intuiește genial în Sfânta Treime modelul oricărei rudenii, dar introduce în Treimea Divină un fel de rudenie prin specie, în loc să vadă în ea modelul rudeniei spirituale. În viața speciei moartea este inevitabilă. Numai în spirit este posibilă victoria asupra morții, învierea morților. Prima naștere, în specie, nu este încă adevărata naștere a omului. Abia a *doua naștere*, în spirit, pe care au propovăduit-o toți misticii, este nașterea definitivă a omului. Dar calea muritoare a speciei trebuia să fie străbătută de umanitate.

\*

Creștinismul ca religie a ispășirii respinge și depășește stihia speciei și necesitatea speciei. Omul stihiei speciei este vechiul Adam, iar cel care este părtaș la revelația noului Adam, la revelația despre personalitate, trebuie să lepede de pe sine această stihie. Revelația evanghelică respinge legătura de rudenie a oamenilor prin trup și sînge, prin actul sexual, în numele unei legături superioare, prin spirit. În Noul Testament se descoperă ieșirea personalității devenite conștiente de sine din specie, din necesitatea speciei. Dar această ieșire presupune actul eroic al depășirii impulsului decăzut, înrobii al atracției sexuale. Familia creștină, rînduiala creștină a sexualității genetice nu este decît un inevitabil compromis cu lumea, o supunere față de consecințele păcatului. În această rînduială „creștină“ a sexului, în această adaptare la specie nu este încă prezentă revelația religioasă a tainei sexului. Cu adevărat profundă, cu adevărat religioasă rămîne în creștinism numai negarea ascetică a vieții sexuale a vechiului Adam. Dușmanii omului sînt cei de-ai casei. În focul care distrugea sexul vechi se petrecea, la marii asceți, o deplasare de energie sexuală în altă direcție, opusă oricărei perspective a speciei. Această luptă înfocată cu sexualitatea veche, pieritoare, nu este asexuată. La cel mai intransigent, atoa-tearzătorul Isaac Sirul, exista o energie sexuală transfigurată. Dar noua sexualitate, în forma ei pozitivă, nu se dezvăluia în religia ispășirii. Vechea specie, vechea sexualitate rămîn în Vechiul Testament și în paganism. Întreaga viață sexuală naturală cu legile ei limitate se desfășoară în plan veterotestamentar, precreștin. Tot ce este *personal* în sexualitate se află deja în planul Noului Testament, căci Noul Testament este înainte de toate o revelație despre personalitate. Afirmarea personalului, a ceea ce este în afara speciei în viața sexului, este începutul revelației noii sexualități. În mod pozitiv acest lucru se va dezvălui abia atunci cînd va fi descoperită natura iubirii, esența eroticii. Pînă acum în conștiința creștină orice afirmare pozitivă a sexualității a fost superficială și a constituit un compromis. Profundă rămînea numai negarea sexualității. În negare exista foc, în afirmare doar ulei. Ascetismul sexual creștin a fost cu adevărat mistic. Rînduiala sexuală creștină virtuoasă este utilitar-burgheză. În perioada universală neotestamentară se aprindea conștiința unei noi legături în Duh, unei legături în libertate și nu în

necesitate. Dar cum să aplici acest lucru legăturii sexelor, vieții sexuale, uniunii mistice a masculinului cu femininul rămînea neclar și nedevăluit. În adîncurile creștinismului este depus simbolismul sexualității: creștinismul descoperă mistica sexualității în raporturile dintre Hristos și Biserica Lui, dintre Logos și sufletul lumii. Și totuși, lumea creștină rămîne în afara revelației pozitive a noii sexualități. Creștinismul nu poate să ucidă pur și simplu sexul, să-l distrugă fără urme. Iar în afara negării ascetice a sexualității există în creștinism o afirmare a vechii sexualități, a legăturii bărbatului și femeii după specie. În creștinism sexualitatea este fie complet negată, fie este justificată acea sexualitate care generează infinitatea rea, iar nu veșnicia. Mai rămîn intuițiile misticilor creștini și ale poezilor creștini. Trebuie spus deschis: în epoca ispășirii, în epoca neotestamentară, noua sexualitate creatoare nu este dezvăluită. Revelația noii sexualități este revelația epocii creatoare universale. Creștinismul afirmă în sexualitate numai supunerea: fie supunerea ascetică, fie supunerea față de vechea sexualitate, îngrădită de lege. În creștinism nu a avut încă loc revelația pozitivă a noii sexualități, a sexualității transfigurate, revelația vieții sexuale în afara stihiei speciei și a necesității naturale. Nu a fost conștientizată religios pînă la capăt sarcina transfigurării sexualității, a transfigurării, iar nu a uciderii sexualității și nu a supunerii față de ea. Nu se poate înțelege, în epoca universală precreatoare, că însuși caracterul orgiastic al sexualității trebuie transfigurat, extras din vârtejul natural al speciei și orientat către creația noii vieți, noii lumi, iar nu distrus. Cu adevărat, orice energie creatoare are legături cu orgiasticul sexualității, care debordează întotdeauna dincolo de limite. Orgiasticul sexualității este energie creatoare pozitivă, care poate înălța omul, după cum îl poate înjosi și înrobi. Profundă în creștinism a fost pînă acum numai negarea înfocată a caracterului orgiastic al sexualității.<sup>27</sup>

\*

Conștiința de sine religioasă a personalității înseamnă criza stihiei speciei, începutul ieșirii din specie. Trăim în epoca zdruncinării universale a sexualității genetice. Abia acum încep să iasă la iveală consecințele ultime ale acelei rupturi în fundamentul genetic al sexului care a fost produsă de creștinism. În acest moment se

clatină naturalismul sexualității, normele ei „firești“. Criza speciei este lucrul cel mai chinător în viața noii umanități, în această criză omul se avîntă către libertate din stihia speciei, se avîntă către o nouă sexualitate. Niciodată pînă acum nu au fost atît de răspîndite tot felul de abateri de la sexualitatea „firească“ născătoare, niciodată bisexualitatea omului nu a fost atît de acut resimțită și conștientizată. Granițele „naturale“, ferme ale femininului și masculinului se șterg și se amestecă. Ceea ce se obișnuiește să se denumească „perversiuni“ sexuale se rafinează și aprofundează. Devine posibilă formularea întrebării dacă sexualitatea genetică născătoare cu actul ei sexual este firească în sensul suprem al termenului. Nu este oare însuși actul sexual o anomalie? Doar în epoca noastră de tranziție poate exista în mod serios o îndoială cu privire la acest lucru. Tot ce este organic-genetic își află sfîrșitul în mecanic-artificial, automat. Niciodată pînă acum nu s-a înțeles deplin faptul că religia lui Hristos obligă la recunoașterea vieții sexuale „firești“ ca anormală, a actului sexual „fireesc“ ca perversiune. Creștinismul binecuvînta nașterea copiilor numai ca pe o ispășire a păcatului, ca unică îndreptățire a caracterului pervertit și anormal, din punct de vedere mistic, al vieții sexuale născătoare. Creștinismul respinge radical, mistic criteriile „firești“ ale sexualității genetice. Creștinismul admite ca firească, normală, ca pe o îndatorire numai nașterea în Duh și legătura în Duh. Dar religia ispășirii, care eliberează de păcatul sexualității genetice, nu a descoperit încă noua sexualitate transfigurată. Creștinismul admitea numai ascetismul sau vechea familie ca adaptare la consecințele păcatului. Dar profunda negare creștină a sexului, condamnarea vechii sexualități aveau să-și spună cuvîntul în decursul veacurilor și mileniilor. Sexualitatea genetică a fost fracturată și s-a clătinat. S-au clătinat normele și granițele „firești“ ale sexualității. Personalitatea s-a răsculat pentru o altă naștere și o altă legătură. Jalea fără de ieșire a sexualității l-a cuprins pe om. Tragedia sexualității pune problema raportului dintre creație și naștere.

\*

Atracția sexuală reprezintă energia creatoare în om. În el există un exces chinător de energie care cere ieșire în lume, în obiect. Și este indubitabilă legătura profundă dintre creație și naștere, rudenia

și opoziția lor. În naștere, în zămislirea de noi vieți, își află ieșirea energia creatoare a sexului. În stihia speciei, în ordinea necesității naturale, energia sexuală se descarcă prin procreație, creația este substituită prin naștere, zidirea nemuritoare printr-o zidire muritoare. Există un antagonism profund între creația veșnicului și nașterea vremelnicului. Desăvârșirea individuală și procreația sînt invers proporționale. Asta ne învață biologia, asta ne învață și mistica. Forța creatoare a individualității se împuținează și dezintegrează în procreație. Personalitatea se dezintegrează în infinitatea rea a speciei. Cel care procrează mai mult este mai puțin creator. Procreația privează de energie creația. Genialitatea creatoare este vrăjmașă stihiei speciei, cu greu compatibilă cu procreația. În actul sexual procreator există întotdeauna o înrobire a personalității și o nesocotire a elanurilor creatoare ale personalității. Omul devine robul energiei sale sexuale creatoare, incapabil să o orienteze către actul sexual creator. Feminitatea Evei și nu fecioria veșnică este cea care izbîndește în viața sexului, specia domnește asupra personalității. Rezultatele vieții sexuale nu corespund destinației ei creatoare. În viața sexuală naturală nu se realizează nici uniunea bărbatului cu femeia, nici creația existenței veșnice. Fiecare născut trebuie să ia de la început acest vîrtej al multiplicității rele. În lanțul nașterilor energia creatoare se încătușează. Viața sexuală născătoare este principalul obstacol în calea venirii epocii creatoare universale. Specia umană, viețuind în stihia vechiului Adam și vechii Eve, este incapabilă să creeze, căci își cheltuiește energia creatoare în perpetuarea și rînduirea speciei, în supunerea față de consecințele păcatului. Reînvierea strămoșilor decedați la care cheamă N. Feodorov presupune deja trecerea energiei de la procrearea copiilor la resuscitarea părinților. Fatala imposibilitate de a depăși necesitatea naturală, inevitabilitatea adaptării la ordinea dată a lumii sînt concentrate în punctul actului sexual procreator. Numai din acest punct poate începe mutația universală, eliberarea universală. În sexualitate trebuie să se producă o modificare a orientării energiei creatoare. Sexualitatea procreatoare se va transfigura în sexualitate creatoare. Venirea epocii universale creatoare semnifică o mutație în ordinea naturală, iar această mutație va începe întîi de toate în punctul sexualității, în punctul sudurii omului cu necesitatea naturală. În profunzimile sexualității creația trebuie să înfrîngă nașterea, personalitatea — specia, legătura în Duh — legătura naturală în

trup și sînge. Aceasta nu poate fi decît manifestarea unei sexualități noi, creatoare, revelația tainei creatoare a omului ca ființă sexuală. Aceasta poate fi, de asemenea, numai revelația naturii androgine, asemănătoare celei divine, a omului. Actul sexual procreator, care transformă omul în robul ordinii stihhiic-feminine a naturii, se transfigurează în act creator liber.<sup>28</sup> Activitatea sexuală se orientează către edificarea unei alte lumi, către continuarea creației. Acest lucru a fost în mod genial intuit de Platon. În energia sexuală este ascuns izvorul extazului creator și al unei viziuni geniale. Tot ce este cu adevărat genial este erotic. Dar această genialitate creatoare este înăbușită de stihia genetică, de actul sexual procreator. Actul sexual este în esență opus oricărei genialități, oricărei percepții universale și creații universale, el este provincial. Genialitatea este în totalitate erotică, dar nu sexuală în sensul specific, diferențiat al cuvîntului. Geniul poate trăi o viață sexuală specifică, el se poate deda chiar celor mai extreme forme ale desfrîului, dar genialitatea din el va exista în pofida unei atare orientări a energiei sexuale și în stihia lui genetică, în sexualitatea lui procreatoare va fi întotdeauna inevitabilă o fractură tragică. Genialitatea este incompatibilă cu o viață sexuală burghez ordonată și nu arareori în viața geniului se întîlnesc anomalii sexuale. Viața genială nu este o viață „firească”. Profundele zdrucinări ale sexualității anticipează venirea noii epoci universale. Omul nou este în primul rînd omul sexualității transfigurate, care restaurează în sine chipul și asemănarea androgină a Domnului, desfigurat de scindarea în masculin și feminin a genului uman. Taina despre om este legată de taina despre androgin.

\*

Dar ideea sacră, mistică a androginului își află asemănarea primejdioasă, caricaturală în hermafroditism. Androginia întoarsă pe dos capătă în „astă lume” forma hermafroditismului. Dar orice hermafroditism este o deformare caricaturală, un simulacru, o pseudo-existență. Revelația despre androginia celestă trebuia să rămînă ezoterică pentru că exista primejdia vulgarizării prin hermafroditismul terestru. Acest lucru era deja cu profunzime înțeles de Fr. Baader.<sup>29</sup> Androginia înseamnă asemănarea omului cu Dumnezeu, proveniența lui supranaturală. Hermafroditismul este un

amestec animal, natural al celor două sexe, netransfigurat într-o existență superioară. Mișcarea de emancipare a femeilor este în esența ei caricaturală, maimuțăresc imitativă, în ea există o deformare hermafrodită și lipsește frumusețea androgină. Ideea emancipării feminine se sprijinea pînă acum pe profunda dușmănie dintre sexe, pe invidie și spirit imitativ. Cel mai puțin este de căutat în mișcarea feministă a „ultimilor oameni” taina androgină a uniunii. Prin imitație mecanică, prin invidie și dușmănie, femeia își face proprii trăsături masculine și devine un hermafrodit spiritual și fizic, adică o caricatură, o pseudo-existență. Dușmănia sexelor, invidia, concurența și imitația sînt potrivnice tainei uniunii. Emanciparea femeii constituie, desigur, un simptom al crizei speciei, o fractură în sexualitate și ea este preferabilă constrîngerii ipocrite din vechea familie, dar în ea nu se află omul nou și viața nouă, fundamentele ei sînt vechi. În criza sexualității nu cunosc fenomen mai profund decît cel a genialului tînăr Weininger, cu al său dor mortal al sexualității, cu suferința sa sexuală fără de ieșire, care atinge cel mai înalt tragism, cu groaza sa în fața feminității rele. Weininger se apropie în felul său, în întuneric, pe bîjbîite, neputincios, de taina androginiei ca salvare de groaza sexualității, dar el n-a fost în stare să devină părtaș la această taină. El înțelegea și afirma filosofic bisexualitatea ființei umane, dar era religios dezbinat de taina androginiei ca imagine și asemănare a Domnului. Weininger era în întregime străbătut de năzuința ispășirii nedesăvîrșite, dar, ca necreștin, îi era necunoscută feminitatea eternă care a primit în sine Logosul, el nu înțelegea feminitatea Fecioarei Maria. E mișcător să vezi ce eforturi supraomenești face acest tînăr nefericit pentru a se ridica pînă la erotismul divin, pînă la iubirea care ispășește păcatul sexualității. El presimțea în felul său adevărul religios potrivit căruia stihia feminină s-a desprins de om în păcat și a devenit obiectul unei atracții rele, false, izvor al robiei. Dar el nu voia să știe că în feminin există tot atîta etern, tot atîta asemănare cu divinul ca și în masculin. Omul-androgin nu este bărbat, nu este o ființă fragmentată, dezintegrată, ci fecior-fecioară. Misticii intuiau androginia noului Adam — Hristos. Numai astfel poate fi explicată absența în Omul Absolut, în care trebuie să se afle plenitudinea existenței, a unei vieți sexuale asemănătoare cu viața speciei umane. În Omul Absolut, în noul Adam nu poate exista viață sexuală diferențiată, decăzută. Iar noua sexualitate, cea veșnică, nu

ni se dezvăluie încă în acel aspect al Omului Absolut în care ne apare Mîntuitorul — aspectul jertfei de pe Golgota. Descoperirea pozitivă a noii sexualități este posibilă doar prin apariția Omului Absolut în putere și slavă creatoare și ea este pregătită prin noua viață sexuală, adică prin sexualitatea creatoare care se descoperă în omul însuși, în fiecare dintre noi. Cultul feminității eterne este interior propriu epocii ispășirii, el este legat de noua Evă, de Fecioara Maria și de intrarea Mîntuitorului în lume prin feminitatea ei luminată. Cultul feminității eterne a însemnat o cale către eliberarea de feminitatea rea, înrobitoare. Dar în feminitatea eternă nu se dezvăluie încă omul nou, taina creatoare despre om. Cultul creștin al feminității eterne este încă în întregime atașat vechii fragmentări a sexelor. Epocii universale creatoare îi va fi propriu nu cultul feminității eterne, ci cultul androginului, al fecioarei-fecior, al Omului — chip și asemănare a Domului. În el se va dezvălui taina despre om. Și calea către această revelație unificatoare trece prin iubire. Pentru epoca universală ce va să vină și pentru noua viață universală, feminitatea se afirmă în aspectul ei feciorelnic, iar nu matern. Întreaga criză universală se ascute în dispariția fatală a maternității și, în acest fel, a materiei. Se apropie sfîrșitul futurist-tehnic al religiei stirpei, religie a maternității și materiei și nu există forțe în stare să preserve și să împiedice dispariția vieții genetice, materne, materiale, organice. Din materie va rămîne doar senzualitatea transfigurată și forma veșnică a corporalității pătrunse de lumină, eliberate de orice pondere și de orice necesitate organic-genetică.



Capitolul IX

**CREAȚIE ȘI IUBIRE.**  
**CĂSĂTORIA ȘI FAMILIA**

Conștiința „creștină” de zi cu zi se acordă deplin cu conștiința „lumească” de zi cu zi în a recunoaște numai trei stări sexuale: cea a familiei legale, cea a ascetismului și cea a desfrîului. Conștiința aceasta mediocră a vieții de zi cu zi nu acceptă nimic altceva în sfera sexualității și este absolut indiferent cum se formulează pe sine această conștiință, religios sau pozitivist. Căci în decursul istoriei creștinismul s-a manifestat adesea ca cel mai autentic pozitivism. Foarte important este să punem accentul pe faptul că toate trei stările recunoscute ale sexualității se definesc în funcție de actul sexual și în legătură cu el; în toate cazurile sexualitatea este identificată cu actul sexual. Aici își spune cuvântul dominația hipnotică a stihiei genetice. Se vorbește numai despre actul sexual, care este moralmente și socialmente rînduit și reglementat în familie, subordonîndu-se procreației, este total negat în ascetism și domnește în mod dezordonat, neorînduit, depravat în desfrîu. Această conștiință, dominantă în diversele ei forme, vorbește, deși pudic, despre actul sexual, dar nu spune nimic despre iubirea sexuală. Se vorbește despre sexualitate, dar, în mod straniu, se uită complet de iubire. Căci în adevăr, iubirea sexuală nu încapă nici în categoria familiei, nici în cea a ascetismului, nici în cea a desfrîului. Iubirea nu înseamnă nici reglementarea actului sexual în vederea procreației și ordonării sociale a speciei, nici negarea ascetică a oricărei carnalități în viața sexuală, nici dezmățul și depravarea actului sexual. Iubirea nu înseamnă în nici un sens actul sexual, ea nu are acea legătură pozitivă sau negativă cu el care li se năzare peste tot oamenilor conștiinței genetice, iubirea este într-un sens foarte profund opusă actului sexual diferențiat, dar opusă lui în cu totul alt mod decît ascetismul. Oamenii conștiinței genetice, fie ei religioși ori

pozitiviști, sînt, în sfera sexualității, concentrați în exclusivitate asupra actului sexual însuși și consecințelor lui și nu văd deloc semnificația universală a sexualității, atît pentru om în întregul său, cît și pentru întregul cosmos. Taina sexualității nu este nicidecum actul sexual, săvîrșit fie în vederea unei procreații virtuozose, fie în vederea delectării desfrîinate. Întîi de toate nu se poate crede că actul sexual a fost vreodată săvîrșit de cineva în scopurile virtuozose ale procreației — el s-a săvîrșit întotdeauna stihiiic, din pasiune, în vederea unei autosatisfacții fantomatice.<sup>1</sup> Specia triumfă în actul sexual nu pentru că virtutea speciei este prezentă pentru oricine ca țel, ci pentru că specia domnește inconștient asupra omului și rîde de țelurile lui individuale.

Taina sexului se dezvăluie doar în iubire. Dar nu există sferă în care să domnească un conservatorism ațît de inert și o ipocrizie ațît de convențională ca cea a iubirii sexuale. Cei mai extremiști revoluționari se dovedesc, la tot pasul, conservatori atunci cînd se ridică problema iubirii. Conștiința revoluționară se întîlnește cel mai rar în sfera sexualității și iubirii, căci aici ea trebuie să fie în cea mai mare măsură radicală, aș spune chiar — religioasă. Radicalii și revoluționarii sociali și științifici se gîndesc numai la reglementarea socială și fiziologică a sexualității, ei nu merg niciodată mai în profunzime. Iubirea este dată de-o parte din calculele universale și lăsată în seama poezilor și misticilor. Își amintesc oare „creștinii” și „pozitiviștii” conștiinței dominante de iubirea lui Tristan și a Isoldei, de cea a lui Romeo și a Julietei, de iubirea cîntată de trubadurii provenșali și de Dante atunci cînd vorbesc despre sexualitate? Teologia și știința lor, morala și sociologia lor nu cunosc iubirea, nu văd în iubire o problemă universală. Se poate spune care este atitudinea teologiei creștine, a eticii, a biologiei științifice, a sociologiei față de actul sexual și urmările lui, dar nu se știe care este atitudinea lor față de iubire. Teologia veterogenetică și știința veterogenetică nici nu pot cunoaște iubirea. Există în iubire ceva aristocratic și creator, ceva profund individual, extragenetic, necanonic, nenormativ, ea nu se supune unei conștiințe genetice comune. Iubirea se află într-un alt plan al existenței, nu în acela în care trăiește și se organizează specia umană. Iubirea este în afara speciei umane și iese din conștiința speciei umane? Iubirea nu este necesară speciei umane, perspectivei continuării și organizării ei. Ea rămîne undeva de-o parte. Desfrîul sexual este mai aproape și mai pe înțelesul speciei

umane decît iubirea, într-un anumit sens el este mai acceptabil pentru specia umană și chiar mai lipsit de primejdii. Te poți concilia cu desfrîul în „lume“, el poate fi îngăduit și reglementat. Cu iubirea nu te poți concilia, ea nu se supune nici unei reglementări. Iubirea nu presupune perspectiva unei vieți bine orînduite în această „lume“. Iubirea conține o sămînță fatală de pierzanie în această „lume“, o sămînță a tragicei dispariții a tinereții. Romeo și Jūlieta, Tristan și Isolda au pierit din iubire și nu întîmplător iubirea Tor purta cu sine moartea. Iubirea lui Dante pentru Beatrice nu admitea buna rînduială în această „lume“, ei îi era propriu, în limitele acestei „lumi“, tragismul fără ieșire. Cu privire la iubire nu se poate face cazuistică teologică, nu se poate moraliza, nici sociologiza, nici biologiza, ea este în afara tuturor acestor lucruri, ea nu aparține „astei lumi“, este o floare din altă lume, care pierde în mediul acesteia. Creșterea iubirii este tragic imposibilă. Acest lucru este adevărit de cei mai mari artiști și poeți ai tuturor timpurilor. Nu este oare firesc că iubirea a fost eliminată din toate calculele „lumești“, că problema sexualității se soluționa în afara problemei iubirii?



Prin esența ei familia a fost, este și va fi întotdeauna o instituție pozitivistă lumească a bunei rînduiei, o reglementare biologică și sociologică a vieții speciei. Formele familiei, atît de fluide în decursul istoriei umanității, au fost întotdeauna forme ale adaptării sociale la condițiile existenței, la condițiile gospodăririi în lume. Nu există fenomen în viața umanității care să poată fi atît de fericit explicat cu ajutorul materialismului economic ca familia. În acest domeniu materialismul sociologic a înregistrat cele mai mari succese.<sup>2</sup> Familia este întîi de toate o celulă economică și relația ei cu sexualitatea este întotdeauna indirectă, nu directă. Iar relația familiei cu iubirea este încă și mai îndepărtată. Viața sexuală a umanității nu a încăput niciodată în nici una dintre formele familiei, a debordat întotdeauna dincolo de orice granițe. Dar în procesul autoprezervării speciei și organizării umanității era indispensabilă elaborarea unor norme de adaptare și limitare. Continuarea speciei umane și organizarea vieții ei pe pămînt trebuiau puse într-o anume independență față de caracterul în mod firesc orgiastic și haotic al sexualității. Trebuia să se constituie o sexualitate legalizată,

normală, ca adaptare la condițiile date ale existenței. Taina iubirii sexuale ca taină absolută a cuplului este inaccesibilă societății, dar societatea s-a obișnuit să reglementeze tot ce are legătură cu perpetuarea speciei umane. Familia s-a născut din necesitate, nu din libertate. Din punct de vedere religios familia aparține în întregime Vechiului Testament, legii care demască păcatul. Familia înseamnă supunere față de consecințele păcatului, adaptare la necesitatea genetică. Familia este întotdeauna acceptarea caracterului inevitabil al actului sexual procreator, adaptare la necesitățile care decurg din el, ispășire morală a păcatului actului sexual prin supunere față de povara sexualității. La baza familiei se află sexualitatea decăzută, actul diferențiat nedepășit în viața sexuală, pierderea completitudinii sexuale, adică pierderea castității. Familia justifică prin procreație — religios, moral și social — viața sexuală păcătoasă, decăzută; familia apare tocmai în vederea procreației. În acest fel orice ideologie a familiei adunite că numai acea uniune între bărbat și femeie este bună și îndreptățită în care se săvârșește actul sexual. Întregul patos al familiei este generat de actul sexual și nici un alt tip de uniune între bărbat și femeie nu este recunoscut ca ținând de familie, nu este considerat îndreptățit. Fără act sexual nu există procreație, adică nu există ceea ce îndreptățește familia, ceea ce o face să existe. O uniune între bărbat și femeie în care este depășit păcatul actului sexual, în care este restaurată completitudinea sexuală, nu este o uniune de natură familială și nu are îndreptățire în cadrul familiei. Familia se dovedește o formă inferioară de comunicare între sexe, o adaptare la imposibilitatea depășirii păcatului sexual. Orice înălțare în sexualitate, orice avînt către forme mai înalte de comunicare între bărbat și femeie depășește familia, o face inutilă. Și ideologia familiei, devenită o forță conservatoare în Tîme, se teme de orice înălțare și avînt în viața sexuală, se teme de ele mai rău decît de păcat și josnicie. Familia consimte să fie reglementarea păcatului și desfrîului sexual în interesele organizării speciei și se teme cel mai mult de o revoluție în sexualitate, care ar amenința ordinea genetică. Moraliștii familiei sînt gata să justifice păcatul josnic al sexualității ca purtare a supunerii și poverii. Ei nu se împacă cu eforturile eroice, titanice de a depăși vechea sexualitate în numele descoperirii noii sexualități și noii uniuni sexuale nu în stihia speciei, ci în Duh. Moraliștii familiei nu știu ce atitudine să adopte față de uniunea bărbatului și femeii în afara actului sexual,

ei nu știu cum să evalueze această uniune. Lor le trebuie una din trei: fie o viață sexuală în familie destinată procreației, fie o viață sexuală desfrînată, fie absența ascetică a oricărei vieți sexuale. Și cel mai surprinzător este faptul că în ideologia morală a familiei, fie ea religioasă sau pozitivistă, rămîne neclarificată atitudinea față de actul sexual însuși, pe care se bazează întreaga această ideologie. Ortodocșii și catolicii nu cred că actul sexual poate fi complet depășit, așa cum nu cred că se poate renunța complet la consumul cărnii. Este actul sexual bun și îndreptățit prin el însuși, sau este el bun și îndreptățit numai ca mijloc, ca instrument al procreației? În acest punct central al problemei sexualității și familiei s-a acumulat o monstruoasă ipocrizie. Patosul moral al procreației, disprețuind, plin de silă, actul sexual, este, în esența sa, ipocrit. Religios, moral atitudinea patetică față de procreație trebuie transferată și asupra actului sexual. Dacă procreația este divină, atunci divin este și actul de care depinde ea. În această privință are sfîntă dreptate Rozanov — acest genial provocator și interogator al familiei creștine. Dacă actul sexual este păcătos, dacă el înseamnă pentru sexualitate o cădere, atunci nu poate exista nici patos moral inocent al procreației. În ideologia familiei ceva este întotdeauna în mod ipocrit ascuns. Fundamentele religioase ale familiei sînt neclarificate, căci rămîne echivocă atitudinea față de taina centrală a sexualității. Familia este justificată la suprafața burgheză a lumii. Familia reprezintă, înții de toate, caracterul burghez al „astei lumi“, în ea profunzimile sexualității rămîn neînțelese. Existența familiei nelegitime demască natura social-adaptativă a familiei. Și totuși familia are, ca orice lege, aceeași îndreptățire și aceeași semnificație religioasă ca și statul.

\*

Potrivit profundeii sale esențe mistice, Noul Testament neagă familia, căci neagă actul sexual ca fiind căderea și păcatul sexualității, neagă specia, neagă „astă lume“ și orice rînduială burgheză a ei. Nu poate exista „familie creștină“ autentică, la fel cum nu poate exista „stat creștin“ autentic. Familia este o instituție a speciei, o rînduială a speciei. Revelația neotestamentară depășește stihia speciei și nu din ea se trage legea rînduiei speciei, legea familiei, așa cum nu din ea se trage legea statului. Dar Noul Testament, care

nu cunoaște legea, care depășește legea, nu anulează legea pentru lumea cufundată în păcatul neispășit, pentru lumea dominată de stihiiile naturii. Ca și legea statului, legea familiei este în esența ei veterotestamentară, precreștină, dar Noul Testament o îndreptățește ca supunere față de legiferarea veterotestamentară, ca supunere față de consecințele păcatului. Familia creștină nu este decît dezinfecarea, neutralizarea păcatului sexual. Creștinismul știe cu fermitate că oamenii se nasc în păcat, că e păcătoasă uniunea sexelor în ordinea sexuală naturală și vrea să slăbească, să facă inofensiv păcatul, prin intermediul adaptării și supunerii. Familia supusă legii nu înseamnă crearea unor noi relații între oameni, unei noi vieți, ea înseamnă supunere față de „lume“, față de povara ei. Este cu adevărat uimitoare atitudinea indulgentă a creștinismului față de păcatul actului sexual și de păcatul bunei așezări economice a familiei, adică față de ceea ce este, în familie, al „astei lumi“, față de ceea ce înseamnă în ea adaptarea la „lume“. Nașteți în actul sexual înnobilit copii și rînduiți bunăstarea lor economică! Iată patosul familiei „creștine“. Citiți-l pe acest stîlp al ortodoxiei, Teofan Schimnicul. Pentru el în familie este important doar momentul fiziologic — actul sexual procreator și momentul economic — asigurarea bunăstării materiale a soției și copiilor.<sup>3</sup> Despre această edificare domestică, familială, fiziologică și economică ascetul episcop Teofan, care a absorbit mistică Filocaliei, vorbește cu patos moral. Ascetul se dovedește un bun gospodar în „astă lume“, un bun burghez. Momentul spiritual în familie se epuizează pentru episcopul Teofan prin ascultare, prin supusă purtare a poverii și greutății. Despre o nouă iubire în Duh, despre o nouă uniune a bărbatului și femeii într-o existență superioară, despre taina conjugală nu se poate găsi la episcopul Teofan nici un cuvînt. Este frapantă, aproape înfricoșătoare această tăcere a ortodoxiei și întregii creștinătăți cu privire la iubire, această negare a iubirii conjugale! Căci în iubirea conjugală nu e loc pentru acea fiziologie și acea economie de care sînt în exclusivitate preocupați edificatorii familiei creștine. Nu există în familie taină conjugală. Nu pentru iubire conjugală se creează și amenajează familia, ci pentru buna rînduială și bunăstarea speciei. Familia poate fi și poligamă, dacă poligamia se va dovedi cea mai bună formă a adaptării sociale: o familie poligamă ar fi mai puțin ipocrită și mincinoasă decît cea monogamă. Nunta mistică se află în afara acestei opoziții. Utilitarismul economic infuzează în întregime nu numai ideologia

pozitiv-socială a familiei, dar și ideologia ei creștin-morală. Familia, ca și statul, nu este un fenomen spiritual, ea nu este în Spirit. Taina nunții nu este descoperită în creștinism. Binecuvîntînd uniunea conjugală biserica nu face decît să neutralizeze păcatul vieții sexuale. Biserica binecuvîntează familia veterotestamentară, la fel cum binecuvîntează statul veterotestamentar. În Noul Testament, în religia ispășirii, poate exista numai o depășire ascetică a sexualității. Taina iubirii, taina nupțială este în Duh, este taina epocii creației, a religiei creației. Sacramentul iubirii nupțiale este revelația despre om, revelația creatoare. Sacramentul nunții nu este familia, nu este sacramentul natural al procreației și perpetuării speciei, sacramentul nunții este sacramentul uniunii în iubire. Numai iubirea este o sfințită taină. Sacramentul iubirii este mai presus de lege și în afara legii, în el se află ieșirea din specie și necesitatea genetică, în el se află începutul unei transfigurări a naturii. Iubirea nu înseamnă supunere, nu înseamnă purtarea greutății și poverii „lumii“, ci temeritate creatoare. Acest sacrament, sacramentul nunții, nu se dezvăluie încă în revelația legii, nici în revelația ispășirii. Sacramentul iubirii este revelația creatoare a omului însuși. El se zămislea în iubirea mistică, distrugînd întotdeauna granițele fiziologiei utilitar-genetice și economice ale familiei. În organizarea familiei poligamia legiferată va fi o formă mai onestă și, pentru noile condiții de viață, mai funcțională decît monogamia ipocrită și degenerată.

Iubirea este tragică în această lume și nu admite bunăstare, ea nu se supune nici unei norme. Iubirea făgăduiește celor care iubesc pieirea în această lume și nu buna rînduială a vieții. Și cel mai mare lucru în iubire, ceea ce prezervă sanctitatea ei tainică este repudierea oricărei perspective a vieții, sacrificiul vieții. Această jertfă este cerută de orice creație, jertfă cere și iubirea creatoare. Bunăstarea existențială, bunăstarea familială sînt mormîntul iubirii. Pieirea jertfelnică în viață pune pe iubire pecetea veșniciei. Iubirea este mai strîns, mai intim, mai profund legată de moarte decît de naștere și această legătură, presimțită de poezii iubirii, este zălogul veșniciei ei. Profundă este opoziția dintre iubire și procreație. În actul procreației iubirea se dezintegrează, tot ce este personal în iubire moare, triumfă o altă iubire. Sămînța dezintegrării iubirii este conținută chiar în actul sexual. „Niciodată n-am găsit o femeie de la care să fi dorit să am copii, căci te iubesc, o, veșnicie!“<sup>4</sup> Așa grăit-a Zarathustra. Adevărata iubire a altei lumi, iubirea creatoare de

veșnicie exclude posibilitatea actului sexual, îl depășește în numele unei alte uniuni. Se știe că îndrăgostirea puternică este uneori opusă unei atracții sexuale specifice, nu are nevoie de ea. Iar atracția puternică față de actul sexual nu are, prea adesea, nici o legătură cu nici un fel de îndrăgostire, presupune uneori chiar repulsia. Îndrăgostirea este însetată de uniune absolută și contopire absolută, spirituală și trupească. Actul sexual, însă, dezbină. În profunzimile lui zac repulsia și crima. Iubirea este un act creator, edificînd o altă viață, biruind „lumea“, depășind specia și necesitatea naturală. În iubire se afirmă personalitatea, unică, irepetabilă. Tot ce este impersonal, genetic, tot ce subordonează individualitatea ordinii naturale și sociale este potrivnic iubirii, tainei ei irepetabile și indicibile. Nu există și nu poate exista lege pentru iubire, iubirea nu cunoaște lege. Creația iubirii nu cunoaște supunere față de voința nimănui, ea este absolut temerară. Iubirea nu înseamnă supunere, ca familia, ci temeritate, zbor liber. Iubirea nu încapă în categoria familiei, ea nu încapă în nici o categorie, nu încapă în „lume“. Sacrificiul iubirii, repudierea bunăstării lumești o fac liberă. Numai sacrificiul siguranței dăruiește libertatea. Tot ce este legat de adaptarea la „lume“, de purtarea ascultătoare a poverii ei, este neliber de frică, de grija copleșitoare. În iubire este înfrîntă apăsarea „lumii“. În familie există apăsare a bunăstării și siguranței, teamă de viitor, povară, la fel ca și în alte forme de adaptare — în stat, în economie, în științele pozitive. Iubirea este artă liberă. În iubire nu există nimic economic, nu există grijă. Și această libertate se cumpără numai prin sacrificiu. Libertatea iubirii este un adevăr ceresc. Dar libertatea iubirii poate fi transformată și într-un adevăr vulgar. Este vulgară acea libertate a iubirii care vrea în primul rînd satisfacerea sexualității vechi, care este în cel mai înalt grad interesată de actul sexual. Aceasta nu este libertatea iubirii, ci robia ei, ceva potrivnic oricărei înălțări a sexualității, oricărui avînt al iubirii, oricărei biruințe asupra apăsării sexualității naturale. Există în iubire o stihie extatic-orgiastică, dar și una natural-genetică. Extazul orgiastic al iubirii este supranatural, el conține ieșirea către o altă lume.

În actul creator al iubirii se dezvăluie taina creatoare a chipului celui iubit. Cel ce iubește întrevăde chipul iubitului prin învelișul lumii naturale, prin scoarța care acoperă orice chip. Iubirea este calea către dezvăluirea tainei chipului, către percepția chipului în profunzimea existenței lui. Cel ce iubește știe despre chipul iubit-



lui ceea ce nimeni în lume nu știe și cel ce iubește are întotdeauna mai multă dreptate decât lumea întreagă. Numai cel ce iubește percepe în mod autentic personalitatea, îi ghicește genialitatea. Noi, toți ceilalți — cei ce nu iubim — cunoaștem doar exterioritatea chipului, nu-i cunoaștem taina ultimă. Tristețea mortală a actului sexual provine din faptul că în impersonalitatea lui este strivită și sfîșiată taina chipului celui iubit și celui ce iubește. Actul sexual cufundă în vârtejul naturii impersonale, se așază între chipul celui ce iubește și chipul iubitului, acoperă taina chipului. Nu în specie și nu în actul sexual se săvîrșește uniunea iubirii creatoare a unei noi vieți, a vieții veșnice a chipului. În Dumnezeu se întâlnește cel ce iubește cu cel iubit, în Dumnezeu vede el chipul iubit. În lumea naturii cei ce se iubesc se despart. Natura iubirii este cosmică, supraindividuală. Taina iubirii nu poate fi cunoscută în lumina psihologiei individuale. Iubirea ne face părtași la ierarhia cosmică universală, ea unește cosmic, în imaginea androgenului, pe cei care au fost dezuniți în ordinea naturii. Iubirea este calea prin care fiecare descoperă în sine însuși omul-androgin. În iubirea adevărată nu poate exista arbitrar, ea conține predestinare și vocație. Dar lumea nu poate să judece taina cuplului, taina nupțială, în ea nu există nimic social. Adevăratul sacrament al nunții este îndeplinit doar de puțini și pentru puțini, el este aristocratic și presupune alegere.

\*

Ce înseamnă desfrîu în sensul profund al acestui cuvînt? Desfrîul este direct opus oricărei uniuni. Taina desfrîului este taina dezunirii, dezintegrării, dezbinării, învrăjbirea în sexualitate. Taina uniunii nu poate fi desfrînată. Acolo unde uniunea se realizează, acolo nu există desfrîu. În actul sexual există un element de neînlăturat de desfrîu, pentru că el nu unește, ci desparte, pentru că în el există reacție, pentru că el conține dușmănie. Familia nu protejează de acest caracter desfrînat al actului sexual, de această superficialitate, exterioritate a atingerii unei ființe de cealaltă, de această neputință a pătrunderii unei ființe în alta, a contopirii tuturor celulelor bărbatului și femeii. Desfrîul înseamnă dezunire, el transformă întotdeauna obiectul atracției sexuale în mijloc și nu în scop. Întreaga fiziologie și psihologie a desfrîului este construită pe

această transformare a mijlocului în scop, pe substituirea atracției față de obiectul său cu atracția față de actul sexual însuși, sau față de arta iubirii însăși. Iubirea față de iubire în loc de iubirea față de o persoană — iată în ce constă psihologia desfrului. În această psihologie nu există uniune cu nimeni, nu există nici sete de uniune, ea este o psihologie care desparte, înstrăinează, în ea nu se realizează niciodată taina conjugală. Iubirea față de actul sexual în locul iubirii față de contopirea într-un singur trup — în aceasta constă fiziologia desfrului.<sup>5</sup> În această fiziologie nu există uniune cu nimeni, nu există nici sete de uniune, ea este o fiziologie a vrajbei naturale și a înstrăinării. În stihia desfrului viața sexuală se desprinde în cea mai mare măsură de viața completă a personalității. În desfrău personalitatea nu leagă de sexualitate nici una din speranțele sale. Sexul parcă se desprinde de om și de cosmos, devine închis, cufundat în sine. Orice deschidere a sexualității către cosmos este direct opusă desfrului. Acea izolare, ascundere a sexualității, diferențierea ei de esența deplină a vieții pe care o observăm în lumea naturală, este întotdeauna desfrău. Numai redînd sexualității semnificația ei universală, reunind-o cu sensul vieții, poate fi înfrînt desfrul. Concepțiile curente, „lumești“, „burgheze“ despre desfrău sînt, nu arareori, direct opuse adevărului, superficiale, convenționale, utilitare, ele nu cunosc metafizica desfrului. Moralismul convențional și tradiționalismul social, cu spiritul lor burghez, nu sînt capabile să descifreze groaznica taină a desfrului, taina neființei. Desfrul își găsește adăpost și în așa-zisa căsnicie, ca și în locuri ce nu pot avea justificare. Desfrul are loc peste tot unde țelul nu este uniunea celor ce se iubesc, pătrunderea prin iubire în taina chipului. Problema desfrului nu este morală, ci metafizică. Toate criteriile biologice și sociologice ale desfrului sînt convenționale, prin ele vorbește caracterul burghez al „astei lumi“. Potrivit reprezentărilor curente desfrău înseamnă formele nepermise ale uniunii între sexe, atunci cînd de fapt desfrînată este tocmai absența uniunii. Actul sexual este desfrînat pentru că nu unește suficient de profund. La fel de superficiale sînt reprezentările curente cu privire la caracterul desfrînat al anomaliilor în viața sexuală. Viața noastră sexuală este în întregime o anomalie și uneori ceea ce este mai „normal“ se poate dovedi mai desfrînat decît „anormalul“. Desfrul nu poate fi în nici un fel interzis, el nu poate fi decît ontologic depășit printr-o altă existență. Iubirea este

unul dintre leacurile împotriva desfrîului. Un alt leac este viața spirituală superioară. Concupiscenta nu este încă, prin ea însăși, desfrînată. Desfrînată este doar concupiscenta dezunirii, iar sfîntă — dulcea patimă a uniunii. Desfrînată este concupiscenta care nu pătrunde în obiect, care se cufundă în sine și sfînt este extazul orgiastic al iubirii, care contopește cu cel iubit.

Drepturile iubirii sînt absolute și necondiționate. Nu există sacrificiu existențial care să nu fie îndreptățit în numele iubirii adevărate. Și în primul rînd este îndreptățit sacrificiul siguranței și bunăstării în numele drepturilor absolute ale iubirii. În iubire nu există arbitrar al personalității, nu există voință personală, dorință personală care să nu cunoască frînă. În iubire există soartă și predestinare, voință superioară celei umane. În familie există supunere în numele bunăstării umane. În iubire — jertfă temerară în numele unei voințe superioare. Căci, în adevăr, voința divină este cea care îi unește pe cei ce se iubesc, îi predestinează unul celuilalt. În iubire există act creator, dar nu act al arbitrarului, nu act al concupiscentei personale. Dreptul iubirii este o îndatorire, este suprema poruncă a supunerii față de iubire. Supunerea față de iubire este mai înaltă, mai spirituală decît supunerea față de familie. Îndatorirea iubirii depășește suferințele pricinuite oamenilor de iubire. Iubirea este întotdeauna cosmică, necesară armoniei universale, predestinărilor divine. De aceea iubirea nu trebuie să se teamă de suferințele pe care le pricinuieste. Din natura cosmică a iubirii rezultă inevitabil că nu poate exista și nu trebuie să existe iubire neîmpărtășită, unilaterală, căci iubirea este mai presus de oameni. Iubirea neîmpărtășită este o vină, un păcat împotriva cosmosului, împotriva armoniei universale, împotriva imaginii androgine întipărite în ordinea universală divină. Și întreaga tragedie groaznică a iubirii rezidă în această căutare chinuitoare a imaginii androgine, a armoniei cosmice. Prin iubirea sexuală se realizează plenitudinea omului în fiecare jumătate. Uniunea sexelor este cvadripartită, iar nu bipartită, ea este întotdeauna o unire complexă a principiului masculin al unuia cu principiul feminin al celuilalt și a principiului feminin al acestuia cu principiul masculin al aceluia. Tainica viață a androgenului se realizează nu în ființa bisexuală singură, ci în uniunea cvadripartită a două ființe. Pentru mulți, calea către imaginea androgină unică este parcursă prin multiplicitatea uniunilor. Natura cosmică a iubirii face din gelozie o vină, un păcat.

Gelozia neagă natura cosmică a iubirii, legătura ei cu armonia universală, în numele proprietății burgheze individualiste. Gelozia este sentimentul burghezului-proprietar care nu cunoaște sensul înalt, universal al iubirii. Geloșii cred că obiectul iubirii lor le aparține, atunci când el aparține lui Dumnezeu și lumii. În sacramentul iubirii nu există proprietar și nu există proprietate privată. Iubirea cere sacrificiul oricărei proprietăți private, oricărei pretenții burgheze de a fi stăpînul celui iubit doar pentru tine însuși. Personalitatea se dezvăluie în iubire numai prin sacrificiul concupiscentei personale. Iubirea, cosmică în înțelesul ei, nu poate smulge omul din cosmos. Tocmai sensul mistic și cosmic al iubirii, tocmai credința în predestinarea și vocația divină în iubire presupune lupta liberă în iubire și supraviețuirea liberă a celor puternici în iubire, căci predestinarea mistică nu necesită pază.

\*

Există o profundă, tragică neconcordanță între iubirea masculină și cea feminină, există o stranie neînțelegere și o teribilă înstrăinare. Femeia este o ființă de un cu totul alt ordin decît bărbatul. Ea este în mult mai mică măsură om, în mult mai mare măsură natură. Ea este, prin excelență, purtătoarea stihiei sexuale. În sexualitate bărbatul înseamnă mai puțin decît femeia. Femeia este în întregime sex, viața ei sexuală este întreaga ei viață, cuprinzînd-o în întregime, întrucît ea este femeie și nu om. La bărbat sexul este mult mai diferențiat. Prin natura ei femeia trăiește întotdeauna printr-un singur lucru, ea nu primește în sine multiplicitatea. Femeia înțelege prost această aptitudine a bărbatului de a conține în sine plenitudinea existenței. Femeia se dăruiește în mult mai mare măsură unuia, celui care o posedă acum, unei singure trăiri care elimină întreg restul vieții, întreaga lume. La femeie un singur lucru devine totul, ea vede într-un singur lucru tot, depune într-un singur lucru tot. Întreaga existență este identificată de femeie cu acea stare de care e posedată în momentul dat. La întrebarea ce înseamnă existența, femeia care suferă de iubire neîmpărtășită va răspunde întotdeauna că existența înseamnă iubire neîmpărtășită. De această particularitate a naturii feminine este legat relativ slabul sentiment al personalității și o mai mare dependență de timp, de trăirile care se schimbă în timp. În natura

bărbatului sentimentul personalității este mai puternic și există o mai mare independență față de stările care se modifică în timp; o mai mare aptitudine de a conține în orice moment întreaga plinătate a existenței spirituale. În natura bărbatului există aptitudinea de a trăi în sine oricînd, adică independent de timp, întreaga plinătate a vieții spirituale a personalității sale, de a-și simți întotdeauna sinele propriu în plinătatea forțelor sale. Bărbatul nu este înclinat să se dăruiască exclusiv și integral bucuriei iubirii sau suferințelor pricinuite de vreo nenorocire, el are întotdeauna în plus creația sa, opera sa, plinătatea forțelor sale. În cîmpul conștiinței masculine ceva iese în prim-plan, altceva se retrage, dar nimic nu dispăre, nu își pierde forța. Femeia se dăruiește exclusiv și integral bucuriei iubirii sau suferinței pricinuite de o nenorocire, ea se topește în întregime în acest lucru singur, își pune întreaga viață în acest lucru. Personalitatea femeii este întotdeauna expusă pericolului dezintegrării în trăiri particulare și jertfirii de sine în numele unei astfel de trăiri. De aceea natura feminină este atît de înclinată către hipnoză și stări de posesiune. Isteria feminină are legătură cu această particularitate a naturii feminine și rădăcinile ei sînt metafizice. De aceste trăsături se leagă tot ce este înalt în femeie și tot ce este josnic în ea, faptul că natura ei este teribil de străină celei bărbătești. Femeia trăiește veșnicia altminteri decît bărbatul. Bărbatul pune plinătatea forțelor spirituale ale personalității sale în independență față de schimbările timpului, față de dominația trăirilor trecătoare asupra deplinătății personalității. Femeia este incapabilă să se împotrivescă dominației stărilor trecătoare, dar ea imprimă unei stări trecătoare întreaga deplinătate a naturii sale, veșnicia sa.<sup>6</sup> Atitudinea masculină și cea feminină față de iubire sînt profund diferite. Femeia este adesea genială în iubire, atitudinea ei față de iubire este universală, ea pune în iubire întreaga deplinătate a naturii sale și leagă toate speranțele sale de iubire. Bărbatul este mai degrabă talentat decît genial în iubire, atitudinea lui față de iubire nu este universală, ci diferențiată, el nu se dedică în întregime iubirii și nu depinde de ea în întregime. În stihia iubirii feminine există ceva teribil de înspăimîntător pentru bărbat, ceva amenințător și gata să înghită, ca oceanul. Cerințele iubirii feminine sînt atît de nelimitate, încît nu pot fi niciodată îndeplinite de bărbat. Pe acest teren se plămădește tragedia fără ieșire a iubirii. Cezura între masculin și feminin — acest semn al căderii omului — face ca tragedia iubirii să fie

fără ieșire. Bărbatul caută în femeie frumusețea, frumusețea e ceea ce iubește el în ea, frumusețea este el însetat s-o adore, căci și-a pierdut fecioara. Dar frumusețea aceasta rămâne exterioară pentru bărbat, în afara sa, el nu o primește înăuntrul său, nu o face părtașă la natura sa. Femeia este atât de greu de iubit cu o iubire veșnică pentru că în iubire bărbatul vrea să se închine unei frumuseți aflate în afara sa. În cultul iubirii masculine este sădită divinizarea. Iar femeia reprezintă arareori acea imagine a frumuseții căreia să i te poți închina, pe care să o poți diviniza. De aceea iubirea aduce bărbatului o atât de arzătoare dezamăgire, rănește în așa măsură prin neconcordanța imaginii femeii cu frumusețea feminității veșnice. Dar sensul suprem, mistic al iubirii nu este în închinare și în divinizarea femeii ca frumusețe aflată în afară, ci în participarea la feminitate, în contopirea naturii masculine și feminine în chipul și asemănarea Domnului, în androgin. În actul creator al iubirii supreme natura masculină și cea feminină încetează să mai fie chinuitor străine și vrăjmașe. Și trebuie să se petreacă o definitivă eliberare și purificare de divinizarea erotică a sexualității și feminității, transmutate asupra vieții divine înseși.

Iubirea sexuală este legată de esența însăși a personalității, de pierderea de către om a chipului și asemănării Domnului, de căderea androginului, în care feminitatea nu era o stihie străină lui, atrăgându-l din afară, ci un principiu interior în om, fecioara sălășluind în el. Iar sensul religios al iubirii sexuale, al erotismului, constă în faptul că el reprezintă izvorul unei mișcări ascendente a personalității, al înălțării ei creatoare. Sensul iubirii nu se află în statica rânduiei vieții, ci în dinamica mișcării vieții, în crearea unei alte vieți. Orice izbîndă a staticii asupra dinamicii în iubire înseamnă sclerozare, osificare a iubirii, transformare a ei din creație în supunere, în adaptare la condițiile existenței. În iubirea adevărată există un avînt creator către altă lume, o depășire a necesității. Cei care vor să transforme iubirea în supunere nu știu ce fac. Căci asta înseamnă a transforma libertatea în necesitate, creația în adaptare, înseamnă a transforma muntele în șes. Iubirea este a muntelui, nu a șesului și n-au ce face cu ea cei care sînt gata să se adapteze vieții de șes. Iubirea nu poate fi reținută la șes, ea moare și se transformă în altceva. Iubirea nu supraviețuiește în viața de șes. În iubire nu există nimic static, nimic rînduitor. Iubirea este zbor, distrugînd orice rînduială.

În iubirea-prietenie nu există acea teribilă înstrăinare și teribilă atracție a obiectului care există în iubirea sexuală. În prietenie nu există această polaritate care atrage stihii opuse și nu există o atît de chinuitoare coexistență a iubirii cu ura. Prietenia nu este într-atît de legată de înseși rădăcinile personalității, de însăși imaginea și asemănarea deplină a lui Dumnezeu în om. Prietenia umple viața personalității cu un conținut pozitiv, dar ea nu atinge fundamentele prime ale personalității. Sexualitatea este revărsată în întregul om, prietenia nu este decît o parte a lui, decît o funcție sufletească. Dar într-o prietenie adevărată, profundă, există un element erotic, există o legătură mediată, dacă nu una directă, cu sexualitatea. Energia sexuală, energia setei de uniune poate fi orientată și asupra prieteniei, ca asupra oricărui act creator. Și este plină de sens înalt numai aceea prietenie care conține tensiunea energiei sexuale, a acestei energii a oricărei uniuni. Taina sexualității este taina insuficienței creatoare, a sărăciei care naște bogăție. Prietenia nu este o iubire deplină, ci una fragmentată, ea nu conține taina ultimă a cuplului, dar se poate apropia de ea. În prietenie nu există uniune a celor doi într-un singur trup (nu numai în sensul actului sexual, ci și într-un alt sens, mai înalt), există doar atingere. De aceea prietenia este o treaptă înaltă în ierarhia sentimentelor unificatoare, dar nu cea mai înaltă și nu cea finală. Dar și în iubirea-prietenie trebuie să existe pătrundere erotică în taina irepetabilă a chipului celui iubit, mai precis oglindirea unuia în celălalt și înțelegerea în profunzime.



Iubirea sexuală, iubirea erotică este considerată profund, absolut distinctă de iubirea general-umană, de iubirea fraternă, de iubirea „creștină”. O, desigur, ea este diferită! Iubirea sexuală cunoaște taina cuplului și ea se înrădăcește în polaritatea stihiiilor dezintegrate. Iubirea „creștină”, ca și cea umanistă, s-a transformat într-o abstracție absolută, dezincarnată și exanguă, într-o iubire „de sticlă”, după expresia lui Rozanov. De altfel și sfinții părinți îndemneau mai degrabă „să-ți îndârjești inima ta” decît să iubești. S-a spus aici nu o dată că iubirea creștină nu a fost încă descoperită de umanitate în religia ispășirii. Descoperirea iubirii

creștine cere un act creator. Ea cheamă la o uniune alta, nu a „astei lumi“, a tuturor în umanitatea atotcuprinzătoare a creștinismului, la uniunea tuturor în Duh liber și nu în natură necesară. Pînă astăzi umanitatea creștină a cunoscut uniunea naturală, uniunea în adaptarea la necesitate. Această adaptare la necesitate exista nu numai în stat, ci și în biserica ce se asemuia cu statul. Istoria fizică a bisericii a fost total nereligioasă. Întruparea bisericii în istorie a fost culturală și a împărtășit toate particularitățile culturii. În iubirea creștină universală, cuprinzînd umanitatea întreagă, trebuie să existe același elan creator către o altă lume, aceeași viziune a chipului uman al fiecărui frate întru Spirit în Dumnezeu, care există în cel mai înalt grad în iubirea erotică. În iubirea creștină, nu cea de sticlă, nu cea abstractă, există reflexul erotismului ceresc, există o orientare către umanitate în asamblul ei și către întreaga lume a energiei sexuale. Iubirea sexuală depășește dezintegrarea păcătoasă a masculinului și femininului prin uniunea pe alt tărîm a cuplului. Iubirea creștină depășește dezintegrarea păcătoasă a tuturor ființelor lumii, a tuturor fragmentelor lumii prin uniunea pe alt tărîm a tuturor. Căderea și dezintegrarea omului era legată de sexualitate. De sexualitate este legată și reunificarea finală. Numai în erotismul ceresc este absent plictisul a tot ce aparține lumii de aici, plictisul mortal al adaptării la necesitate. S-a încercat, în cursul unei îndelungate istorii, prefacerea iubirii creștine în plictisul adaptării la lumea de aici și această crimă era justificată prin mistica supunerii față de conștiințele păcatului. Autentica iubire creștină era considerată, în lumea creștină, o cutezanță, trufia unei înălțări prea amețitoare. Omului păcătos nu îi era permisă nici măcar iubirea, ca unuia nedemn de ea.



Este oare suficient de clară legătura tainică a iubirii cu androginia? În această legătură se dezvăluie sensul final al iubirii.<sup>7</sup> Androginia înseamnă uniunea ultimă a masculinului și femininului în existența supremă, asemenea celei divine, depășirea finală a dezintegrării și dezbinării, restaurarea chipului și asemănării lui Dumnezeu în om. Iubirea înseamnă redarea fecioarei pierdute — a Sofiei — omului. În androginie se află descifrarea tainei că în Omul



Absolut — Hristos nu exista viață sexuală vizibilă pentru noi, căci în chipul său nu exista dezintegrarea, generatoare a vieții noastre sexuale terestre. Prin iubire natura feminină înstrăinată se reunește cu natura masculină, se restaurează imaginea deplină a omului. Și în iubire această reunificare este întotdeauna legată de chipul omului, de unicitatea și irepetabilitatea chipului. De aceea iubirea este calea înălțării omului căzut către asemănarea cu Dumnezeu. În erotism are loc ispășirea păcatului sexual al omului, ispășire realizată, care se transformă în creație. Păcatul sexualității decăzute este învins în mod negativ prin ascetism și în mod pozitiv-creator prin iubire. Bisexualitatea naturală, deși desfigurată, a fiecărei ființe umane capătă prin androginie înțelesul său supranatural, mistic. În androginie se produce întrepătrunderea tuturor celulelor naturii masculine și feminine, adică topirea finală, extremă. Fiecare celulă a ființei umane este androgină, poartă în sine reflexul naturii divine. Iar uniunea masculinului cu femininul trebuie să fie profundă, nu superficială. Taina finală a existenței androgine nu va fi niciodată deplin descifrată în limitele acestei lumi. Dar experiența iubirii erotice ne face părtași la această taină. Legătura iubirii erotice cu androginia este tocmai legătura ei cu personalitatea. Căci, în adevăr, orice personalitate este androgină. Androginia înseamnă completitudinea restaurată a sexului în existență, asemănătoare celei divine, a personalității. În iubire trebuie să se dezvăluie nu taina feminității, nu taina masculinității, ci taina omului.

La fel de indisolubil este legat de creație erotismul. Energia erotică este un etern izvor al creației. Iar uniunea erotică se realizează în vederea înălțării creatoare. La fel de indisolubil este legat erotismul de frumusețe. Cutremurarea erotică este calea manifestării frumuseții în lume.

## Capitolul X

# CREAȚIE ȘI FRUMUSEȚE. ARTĂ ȘI TEURGIE

Creația artistică dezvăluie cel mai bine esența actului creator. **Arta** este sfera creatoare prin excelență. Se obișnuiește chiar să se desemneze ca artistic elementul creator prezent în toate sferele activității spiritului. O atitudine pronunțat creatoare în știință, filosofie, viața socială, morală este considerată artistică. Creatorul lumii este și El perceput sub aspectul marelui artist. Aspirațiile epocii creatoare sînt aspirații ale unei epoci artistice în care artisticitatea va domni în viață. Artistul este întotdeauna creator. Există în creația artistică o izbîndă creatoare asupra apăsării „astei lumi” — nicio-dată o adaptare la „astă lume”. Actul artistic este direct opus oricărei îngreunări, el poartă în sine eliberarea. Esența creației artistice constă în biruința asupra apăsării necesității. În creația artistică omul trăiește în afara sa, în afara greutății sale, a greutății vieții. Orice act artistic creator înseamnă o parțială transfigurare a vieții. În percepția artistică viața ne este dată deja luminată și eliberată, în ea omul răzbate prin apăsarea lumii. În atitudinea creator-artistică față de lume se întrevede o altă lume. Percepția lumii în frumusețe înseamnă răzbaterea, prin urîtenia „astei lumi”, către o altă lume. Lumea impusă, „astă lume” este urîtă, necosmică, în ea nu există frumusețe. Percepția frumuseții în lume este întotdeauna creație, căci frumusețea în lume se realizează în libertate, nu în constrîngere. În orice facere artistică se creează o lume alta, un cosmos, o lume luminat-eliberată. De pe chipul lumii cade crusta. Natura creației artistice este ontologică, iar nu psihologică.

Dar în creația artistică este vizibil tragismul oricărei creații — neconcordanța între intenție și împlinire. Intenția oricărui act creator este nemăsurat mai amplă decît orice împlinire a sa. Dar acest lucru s-a arătat nu o dată. Intenția oricărui act creator este

edificarea unei alte existențe, unei alte vieți, pătrunderea prin „astă lume“ către o altă lume, trecerea de la lumea haotic-apăsătoare și desfigurată către cosmosul liber și sublim. Intenția actului creator-artistic este teurgică. Împlinirea actului creator-artistic înseamnă realizarea unei arte diferențiate, unor valori culturale estetice, ieșirea creației nu în altă lume, ci în cultura acestei lumi. Creația artistică nu atinge rezultate ontologice — se creează ceva ideal și nu real, valori simbolice, nu existență. În creația artistică se dezvăluie cu claritate natura simbolică a oricărei creații culturale. *Tragedia creației și criza creației este problema fundamentală transmisă de secolul al XIX-lea secolului al XX-lea.* La Nietzsche, la Ibsen, la Dostoievski, la Tolstoi, la simbolisti criza universală a creației a atins încordarea ultimă. Ce uimitor este epilogul întregii vieți creatoare a lui Ibsen: „Cînd noi, cei morți, ne trezim“! La el se pune cu o forță neobișnuită problema opoziției tragice între creație și viață: a crea viața însăși, sau a crea opere artistice. Întreaga viață a lui Tolstoi a fost o chinuitoare trecere de la crearea unor opere artistice desăvîrșite la crearea unei vieți desăvîrșite. Această tragedie a artistului-creator a dobîndit în zilele noastre o atare acuitate, încît a făcut aproape complet imposibilă o artă desăvîrșită, sublim clasică. Idealul artei clasic desăvîrșite, canonice, supuse normelor este așezat între creație și existență, desparte artistul de viață. Creația se revarsă în artă desăvîrșită, nu în viață desăvîrșită. O altă existență, superioară, este intangibilă pentru creatorul-artist. Artă canonică nu admite ieșirea energiei creatoare în altă lume, ea o reține în „astă lume“, ea admite doar semne simbolice ale unei alte existențe, nu realitatea însăși a unei alte existențe. Artă canonică, cu normele ei diferențiate, este încă o supunere față de consecințele păcatului, la fel cu conștiința canonică, cu familia sau statul. În artă canonică există adaptare a energiei creatoare a artistului-creator la condițiile acestei lumi. Artă canonică poate fi minunată, dar frumusețea ei nu este existențială în sensul ultim al acestui cuvînt, așa cum nu este existențial adevărul științei canonice și justiția statului canonic. Canonul în artă înseamnă întotdeauna retenția energiei creatoare ca adaptare indispensabilă la această lume, ca supunere față de consecințele păcatului uman, retenție care nu admite crearea unei alte lumi. Artă canonică este immanentă acestei lumi, ea nu este transcendentă. Ea dorește doar valori culturale, nu o altă existență. Artă canonică face cu creația frumuseții același

**lucru pe care familia canonică îl face cu creația iubirii. Artă canonică n-a fost niciodată creație în sensul religios al cuvîntului; ea aparține epocii precreatoare, ea se află încă sub lege și în ispășire. Marii artiști au avut o enormă energie creatoare, dar ea nu s-a putut niciodată realiza în mod adecvat în arta lor. În extazul creator există o pătrundere către altă lume. Dar arta clasic desăvîrșită, canonică reține în această lume, ea nu oferă decît semne ale alteia. Canonul artei diferențiate este legea supunerii. Calea artei canonice este opusă căii cutezanței creatoare. Criza universală a creației este criza artei canonice, ea vestește epoca religioasă creatoare.**

\*

Există o profundă opoziție între arta păgînă și arta creștină, mai precis, arta epocii creștine. Artă păgînă este clasică și imanentă. Artă creștină este romantică<sup>1</sup> și transcendentă. În artă păgînă clasică există o desăvîrșire imanentă, o perfecțiune imanentă. Artă păgînă clasică sublimă tinde către desăvîrșirea, perfecțiunea formelor aici, pe pămînt, în această lume. Cerul este pecetluit deasupra artei păgîne și idealul perfecțiunii este în ea întotdeauna al acestui tărîm, nu al celuilalt. Numai în artă păgînă se găsește acea desăvîrșire clasică a formelor, acea realizare imanentă a frumuseții în această lume, prin forțele acestei lumi. Perfecțiunea ideală, desăvîrșită a Panteonului este posibilă numai într-o artă păgînă. Perfecțiunea desăvîrșită a artei păgîne nu cheamă nicăieri, ea ne lasă aici, în această lume. În această desăvîrșire sublim clasică a formelor lumii păgîne nu există elan către altă lume, această desăvîrșire realizată se închide în această lume. Pe această credință în posibilitatea de a închide frumusețea în această lume prin perfecțiunea desăvîrșită a formelor se sprijină întreaga sculptură și arhitectură antică. În artă antică, clasică perfectă, nu există nostalgie transcendentă, nu există elan transcendent, sub ea și deasupra ei nu se deschide bezna. Chiar și dionisiacul antic era un vîrtej imanent al forțelor naturale. Cerul însuși era, în lumea antică, o cupolă încheiată, închisă, dincolo de care nu mai era nimic. Perfecțiunea și frumusețea sînt tangibile nu acolo, dincolo de limite, ci aici, înăuntrul limitelor. Artă lumii păgîne vorbește nu despre nostalgia sublimei alte lumi, ci despre realizarea frumuseții în această lume, sub cupola închisă a cerurilor. Și această aspirație păgînă, precreștină către desăvîrșirea clasică și

imanentă a formelor creează în artă una din tradițiile veșnice, care se transmite lumii creștine. Arta creștină este pătrunsă de un alt spirit. Cerul s-a deschis deasupra lumii creștine și s-a dezvăluit ceea ce este dincolo de limite. În arta lumii creștine nu există și nu poate exista desăvârșire clasică a formelor, perfecțiune immanentă. În arta creștină există întotdeauna o aspirație transcendentă către altă lume, către pătrunderea dincolo de limitele lumii imanente, există nostalgie romantică. Imperfecțiunea, nedesăvârșirea romantică a formelor este caracteristică artei creștine. Arta creștină nu mai crede în realizarea finită a frumuseții aici, în această lume. Arta creștină crede că frumusețea finită, perfectă, veșnică este posibilă doar în altă lume. În această lume este posibilă doar aspirația către frumusețea altei lumi, doar nostalgia ei. Lumea creștină nu admite nici o închidere, nici o desăvârșire în această lume. Pentru ea, frumusețea este întotdeauna ceea ce vorbește despre altă lume, adică simbol. Sentimentul creștin transcendent al existenței creează tradiția romantică în artă, care se opune celei clasice. Arta creștină romantică vede frumusețea nepămîntească în însăși nedesăvârșirea, nonfinitudinea, în această aspirație de a pătrunde dincolo de limitele acestei lumi. Arta creștină nu ne lasă în această lume, în frumusețea realizată și finită, ci ne poartă într-o altă lume, către o frumusețe a altui tărîm, dincolo de limite. În arta păgînă exista o sănătate clasică. În arta creștină există o morbiditate romantică. Asupra idealurilor artei creștine și-a pus pecetea setea ispășirii păcatelor acestei lumi, setea apartenenței la altă lume. Comparația între arhitectura gotică medievală și arhitectura clasică antică trebuie să facă limpede că noi contrapunem cele două tipuri de artă. În arta păgînă avea loc o ordonare a astei lumi, ordonare în frumusețe, la fel cum există o astfel de ordonare în statul păgîn sau în știința păgînă. În arta clasică păgînă actul creator al artistului se adaptează la condițiile astei lumi, la viața în frumusețe aici. Actul creator în lumea desăvârșirii clasice nu conduce către o altă lume, el instalează mai ferm în această lume. Această desăvârșire clasică a lumii păgîne creează tradiția artei canonice, creează canonul în vederea realizării formelor desăvârșite, finite. Arta romantică este necanonică. Dar arta clasică perfectă a lumii antice se modifică în lumea creștină. În ea există veșnicul și nepieritorul, dar și prea trecătorul, ceea ce reține, ceea ce este, în sensul cel mai adînc, reacționar. Arta antică este un izvor veșnic de creație și frumusețe. Dar canonul clasicis-

mului poate deveni o frînă, o forță conservatoare, vrăjmașă spiritului profetic. Clasicismul antic degenerază în academism mort. Și problema nu este deloc cea a conflictului dintre formă și conținut, căci în artă forma însăși este conținut. Dar forma-conținut poate fi desăvârșită și închisă, după cum ea poate fi elan, nedesăvârșire. Abia în epoca noastră iese la iveală criza definitivă a artei canonice și începe să fie înțeleasă relația tradiției păgâne cu cea creștină în artă. Cel mai bine poate fi înțeleasă natura artei, cu desăvârșirea ei clasică și avântul ei romantic, în Italia, țara sfântă a creației și frumuseții, printr-o pătrundere intuitivă în Renașterea timpurie și târzie.<sup>2</sup>

\*

Măreața Renaștere italiană este infinit mai complexă decât se crede îndeobște. În Renaștere a existat un avânt nemaiîntâlnit al creației umane, problema creației s-a ridicat cu o neobișnuită acuitate. În Renaștere omul a încercat să revină la izvoarele antice ale creației, la acea hrană creatoare care rămîne nesecată în Grecia și la Roma. Dar ar fi greșit să credem că Renașterea italiană a fost păgînă, că ea s-a plasat sub semnul renașterii paganismului. Această viziune simplificată este o moștenire pe care ne-au lăsat-o istoricii culturii. În avântul creator al Renașterii s-a produs o confruntare fără precedent prin intensitatea ei între principiile păgâne și cele creștine ale naturii umane. În aceasta constă semnificația universală și perenă a Renașterii. Ea a prilejuit dezvăluirea modului de manifestare a naturii păgâne a omului în creație și a modului de manifestare a naturii lui creștine. Antichitatea, cu idealurile ei de desăvârșire imanentă, nu a putut fi niciodată restaurată, căci restaurarea deplină a unei epoci universale precedente este în genere imposibilă. Istoricii culturii încep să descopere cu tot mai mare profunzime fundamentele creștine ale Renașterii.<sup>3</sup> În Renaștere nu vom găsi caracterul unitar al antichității păgâne; Renașterea este o epocă a profunde dedublări a omului, o epocă de o neobișnuită complexitate generată de confruntarea unor principii distincte. Restauratorii paganismului trebuie să admită că sîngele oamenilor Renașterii fusese otrăvit de conștiința creștină a caracterului păcătos al acestei lumi și de setea creștină de ispășire. Sentimentul creștin transcendent al existenței a cuprins atît de adînc firea omului, încît a făcut imposibilă credința integrală și deplină în idealurile imanente

ale vieții. Oamenii Renașterii erau creștini dedublați, în ei clocoteau două șuvoaie de sânge care se ciocneau între ele. Acești creștini-păgâni erau sfîșiați între două lumi diferite. Nu se poate găsi un sentiment deplin păgîn, imanent al vieții în epoca Renașterii, el este inventat. După Hristos și transformarea cosmică a naturii umane legată de El, nu mai este posibilă o reîntoarcere integrală la antichitate, la imanentismul păgîn. Iubirea lui Hristos a infuzat în mod magic în natura umană sentimentul apartenenței la două lumi, nostalgia unei alte lumi. Chiar și în viața lui Benvenuto Cellini, aflat de genial povestită de el însuși, în viața acestui om atât de uimitor al celei mai păgîne perioade a Renașterii — secolul al XVI-lea — este prea mult creștinism. Benvenuto Cellini era în aceeași măsură creștin și păgîn, el nu era deloc un om unitar, dominat în exclusivitate de sentimentul imanent al existenței. Descrierea viziunilor lui religioase în închisoare este uimitoare, supunerea față de voința lui Dumnezeu a acestui aventurier și scandalagiu, care omora oameni în dreapta și în stînga, zguduie.<sup>4</sup> Întreaga creație a Renașterii poartă pecetea confruntării furtunoase a unor principii opuse, a veșnicului conflict dintre transcendentalismul creștin și imanentismul păgîn, dintre nedesăvîrșirea romantică și desăvîrșirea clasică.

Cîteva secole ale Renașterii (secolele al XIV-lea, al XV-lea, al XVI-lea) sînt marcate de o neobișnuită tensiune a forțelor creatoare ale omului. Dar există cîteva renașteri și e foarte important să le despărțim. Există Renașterea timpurie — trecento — a cărei coloratură este creștină. Ea a fost precedată de sfințenia lui Francisc de Assisi și de genialitatea lui Dante. Italia mistică — izvorul Renașterii timpurii — a fost punctul cel mai înalt al întregii istorii apusene.<sup>5</sup> În Italia mistică, la Ioachim de Flora, s-au născut speranțele care proceau o nouă epocă universală a creștinismului, epocă a iubirii, epocă a Spiritului. Aceste speranțe au hrănit creația Renașterii timpurii, în întregime religioasă în aspirațiile ei. Giotto și întreaga pictură timpurie a Italiei, Arnolfo și ceilalți îi urmau pe sfîntul Francisc și pe Dante. Dar speranțele Italiei mistice au anticipat vremile și soroacele. Omul era încă incapabil să realizeze țelul către care, pe căi diferite, se îndreptau Francisc și Dante, despre care proceea Ioachim de Flora. O creație, o cultură, o artă ecleziastic-creștină în sensul ultim al acestui cuvînt nu exista încă și nu putea să existe. Nu fusese încă descoperită adevărata antropologie. Urma abia marea răsculare a omului în umanism. Renașterea

secolului al XV-lea, quattrocento, nu a realizat idealurile lui Francisc și Dante, nu a continuat arta religioasă a lui Giotto — în ea s-a dezvoltat confruntarea între stihiiile creștine și cele păgâne din om. Se ridică omul dedublat, care nu izbutise să împace rădăcinile sale păgâne cu cele creștine. În secolul al XV-lea, la Florența arta realizează succese și cuceriri enorme, în ea creația omului se eliberează. Dar în quattrocento apar artiști maladivi, dedublați, cu o tainică boală care îi împiedică să realizeze până la capăt intențiile lor mărețe, cu o stranie soartă tragică. Această fractură maladivă se simte deja la Donatello, ea există la Pollaiuolo, la Verocchio, capătă o acuitate deosebită la Botticelli și își atinge punctul final la Leonardo. Artă quattrocento-ului este sublimă și maladiv-dedublată, în ea creștinismul s-a întâlnit cu paganismul și această întâlnire a rănit sufletul omului.

Artă florentină a quattrocento-ului tindea către perfecțiunea clasică a formelor și a înregistrat pe acest drum numeroase cuceriri. Dar în artă quattrocento-ului se pot descoperi și trăsături ale romantismului creștin — nostalgia transcendentă care nu admite desăvârșire clasică. Sursele Renașterii — Francisc și Dante — nu fuseseră încă uitate în secolul al XV-lea. Fra Beato Angelico a fost continuatorul trecento-ului. Soarta tragică a câtorva artiști aleși din quattrocento poate fi descifrată numai printr-o pătrundere mai adâncă în sufletul scindat, lipsit de unitate al quattrocento-ului, suflet sfîșiat de confruntarea stihiiilor păgînă și creștină. Soarta tragică a lui Botticelli, unul din cei mai mari artiști ai Renașterii, care ne-a devenit inteligibil și apropiat abia în timpul din urmă, ne oferă cheia pentru înțelegerea misterului încă nedescifrat al Renașterii. Botticelli este cel mai minunat, emoționant, poetic artist al Renașterii și cel mai maladiv, dedublat, a cărui artă n-a atins niciodată desăvârșirea clasică. În sufletul înfiorat al lui Botticelli quattrocento a trecut de la Lorenzo Magnificul la Savonarola. În soarta lui Botticelli quattrocento-ul a devenit conștient de trădarea sa față de mărețele speranțe ale Renașterii creștine timpurii. Renașterea păgînă a quattrocento-ului a ajuns, către sfîrșit, să degeneze, intențiile ei s-au dovedit nerealizate și apariția lui Savonarola a fost interior logică și inevitabilă. Savonarola n-a fost deloc un dușman fanatic și un nimicitor al artei și frumuseții.<sup>6</sup> El amintea de țelul măreț al artei, se lupta cu degenerarea, dar în el își găsea expresia doar una dintre extreme, care nu putea domina în viață, așa



cum nu putea domina nici Renașterea păgînă. Cînd Botticelli, marele artist al Renașterii păgîne, își picta Venerele pentru Lorenzo Magnificul, el nu exprima stihia păgînă clasică. Venerele sale semănau întotdeauna cu niște Madone, așa cum Madonele sale semănau cu Venere. Potrivit fericitei expresii a lui Berenson, Venerele lui Botticelli au părăsit pămîntul, iar Madonele lui a părăsit cerul. În creația lui Botticelli există o nostalgie care nu admite nici o desăvîrșire clasică. Geniul artistic al lui Botticelli a creat doar un ritm al liniilor de o neasemuită frumusețe. În întreaga soartă artistică a lui Botticelli există un fel de eșec fatal, el nu a realizat nici țelul Renașterii creștine, nici pe cel al Renașterii păgîne. Botticelli este un artist neîmplinit, mai puțin împlinit decît Giotto pe de o parte și decît Rafael pe de alta. Și totuși, Botticelli este cel mai minunat, cel mai apropiat și emoționant artist al Renașterii. Nu te poți apropia de picturile lui fără un straniu fior. În Botticelli și în soarta lui s-a întrupat misterul Renașterii. Prin Botticelli se dezvăluie fatalul eșec al Renașterii, faptul că ea este de neatinș, irealizabilă. *Misterul Renașterii constă în faptul că ea nu a izbutit.* Niciodată încă nu au fost trimise în lume atîtea forțe creatoare și niciodată încă nu s-a dezvăluit în asemenea măsură tragedia creației, neconcordanța între intenție și realizare. În această nereușită a Renașterii era conținută o autentică revelație a destinelor creației umane, în asta constă unica frumusețe. Renașterea nu a avut loc, deși a existat în ea o măreață încordare a energiei creatoare. O Renaștere păgînă este imposibilă într-o lume creștină, pe veci imposibilă. Perfecțiunea clasică immanentă nu mai poate fi destinul sufletului creștin, îmbolnăvit de nostalgia transcendentă. Marea experiență a unei Renașteri pur păgîne în lumea creștină trebuia să sfîrșească prin predica lui Savonarola, prin apostazia lui Botticelli. Decăderea și degenerarea, academismul mort sînt inevitabile la sfîrșitul Renașterii păgîne în lumea creștină.

Quattrocento este sîmburele Renașterii, punctul ei central, în el se află misterul Renașterii. În fața lui Botticelli, în fața lui Leonardo se afla o enigmă despre om pe care trecento-ul nu o cunoscuse. Dar ultimele eforturi ale Renașterii păgîne de a realiza aici idealul desăvîrșirii clasice, finite, au fost făcute în secolul al XVI-lea, în Renașterea matură romană. Unii ar putea susține că Michelangelo, Rafael, Giulio Romano, Bramante, întreaga arhitectură a Renașterii mature contrazic părerea că Renașterea a fost un eșec. Se va spune:

Rafael a izbutit, a izbutit în mod desăvârșit. Măreț în Renaștere nu este Botticelli, ci Rafael. Dar arta cinquecento-ului, cu Rafael în frunte, este începutul decăderii, sclerozării spiritului. Te cuprinde un plictis ucigător când rătăcești prin Vatican, împărăția Renașterii mature a secolului al XVI-lea, tînjești după Florența quattrocento-ului, mai puțin perfectă, mai puțin desăvârșită, dar singura sublimă, dragă, apropiată, intim emoționantă. Ce înseamnă Rafael? El este limita abstractă a tradiției clasic-desăvârșite în artă, limita desăvârșirii, perfecțiunii. Artă lui Rafael — perfecțiunea abstractă a compoziției — reprezintă înseși legile formelor artistice perfecte. Rafael este cel mai puțin individual, cel mai impersonal artist din lume. În arta lui desăvârșită nu există freamăt al sufletului viu. Nu întîmplător a devenit el idolul și modelul academiștilor, care învață și în zilele noastre de la el. Nu poți face o pasiune pentru Rafael, el nu poate fi intim iubit. Rafael avea un dar artistic imens și o neobișnuită adaptabilitate, dar fie-ne permis să ne îndoim de genialitatea lui. El nu este un geniu pentru că nu exista în el o percepție universală a lucrurilor, nu exista acea nostalgie care trece dincolo de granițele lumii. Rafael nu este o individualitate genială, el este forma abstractă, compoziția perfectă. Clasicismul lui Rafael produce în lumea creștină impresia devitalizării, aproape a inutilității, a unui eșec încă și mai fatal decît nedesăvîrșirea și dedublarea quattrocentiștilor. Întreagă această măreață și desăvârșită artă a secolului al XVI-lea este, în esența ei, lipsită de originalitate, în sens universal imitativă și reacționară. În ea nu există o nouă frumusețe, încă necunoscută lumii. Artă antică era autentică și sublimă, în ea exista o viață excepțională și unică. În spatele formelor perfecte ale secolului al XVI-lea se ascunde începutul decăderii și sclerozării. Pe frumusețea cinquecento-ului zace pecetea inautenticității, fantomaticului, efemerului. Însăși accesibilitatea, inteligibilitatea, recunoașterea generală a lui Rafael sînt trăsături fatale artei lui. Michelangelo a fost mai genial, mai autentic, mai tragic decît Rafael. Dar și desăvîrșirea lui lipsită de farmec a fost un eșec, nici el n-a realizat țelurile Renașterii păgîne. Sănătatea artei lui Rafael și Michelangelo este părelnică, exterioară. Artă maladivă a quattrocentiștilor este mai autentică, mai valoroasă, mai semnificativă. Botticelli, Leonardo, atît de diferiți, sînt plini de magia farmecului. Această magie este absentă la Michelangelo și Rafael, ei au ceva asexuat. Michelangelo și Rafael au fost inițiatorii decăderii artei.

După ei a apărut școala bologneză, academismul mort. Ultimul rezultat al Renașterii, cu toate eșecurile ei, a fost Barocul, care a încercat să sintetizeze reacția catolică și cîștigurile Renașterii păgîne, să convertească Renașterea păgînă în serviciul bisericii iezuite. Barocul este mai original decît Renașterea matură, el a izbutit să împodobească Roma cu fîntîni și scări. Dar în grimasa falsă a Barocului s-a imprimat fatala lipsă de vitalitate a reunirii creștinismului și paganismului. Întregul paganism a pătruns din nou în biserica catolică, dar nu s-a realizat în acest fel nici o Renaștere. O Renaștere creștină, ecleziastică este la fel de imposibilă ca și una păgînă. Cultura este inadecvată afit unei creații păgîne, cît și uneia creștine religioase. Tragismul creației, eșecul ei este ultima lecție a măreței epoci a Renașterii. În eșecul ei măreț constă măreția ei. Absoluta desăvîrșire și perfecțiune pentru lumea creștină se află în depărtările transcendente.

■

Arta poate fi și ea o ispășire a păcatului. Există ispășire și în arta clasic-canonice, ale cărei realizări sînt opuse telurilor actului creator, există ispășire și în arta romantică, în care canonul este încălcat și sînt transgresate orice limite. În artă, ca peste tot în lume, se repetă jertfa de pe Golgota. Dar actul creator artistic iese, prin țelul său, prin aspirația sa, din epoca ispășirii. *Actul creator este reținut în lume de ispășire și de aceea devine tragic.* Prin esența ei creația iese din epoca religioasă a legii și ispășirii, din Vechiul și Noul Testament. Dar în aceste epoci universale ea este obligată să se adapteze la lege și ispășire. Adaptarea creației la lege produce arta clasică, adaptarea la ispășire produce arta romantică. Actul creator, generator de artă, nu poate fi specific creștin, el este întotdeauna dincolo de creștinism. Dar realizările acestui act pot decurge într-un mediu creștin. În sens strict creația nu este nici păgînă, nici creștină — ea este mai departe. În actul creator artistic este înfrîntă bezna, ea este transfigurată în frumusețe. S-a mai spus că bezna demonică a lui Leonardo a ars în actul lui creator și s-a convertit în frumusețe. Arta poate fi păgîn-clasică sau creștin-romantică nu potrivit esenței actului creator însuși, care iese întotdeauna dincolo de limitele paganismului și creștinismului, ci potrivit atmosferei universale în care arta este realizată.

Vechea și eterna opoziție între artă clasică și artă romantică dobîndește în secolul al XIX-lea forme noi. Se naște pe de o parte realismul, pe de alta simbolismul. Realismul în artă este forma extremă a adaptării la „astă lume“. Realismul nu încearcă, așa cum o face clasicismul, să atingă valorile frumuseții aici, în mod immanent, el este supus nu canonului-lege, căruia îi este supus clasicismul, ci realității, datului universal. Realismul se îndepărtează în cea mai mare măsură de esența oricărui act creator, el este forma cea mai puțin creatoare a artei. Realismul ca orientare strivește și înăbușă elanurile creatoare ale artistului. Și dacă se întîmplă ca realiștii secolului al XIX-lea să fie mari artiști, este numai pentru că orientarea în artă are, în genere, puțină importanță și în spatele învelișului realist trecător strălucește frumusețea artei veșnice și a actului creator veșnic. Balzac și Tolstoi pot fi convențional denumiți realiști. În nu mai mică măsură ei au fost mistici și, întîi de toate, artiști geniali. Programul artei realiste este întotdeauna o cădere a artei, o înjosire a creației, o supunere față de neputința creatoare. Actul creator al artistului este, în esența lui, neascultare față de „astă lume“ și urîtenia ei. Actul creator este un elan temerar dincolo de limitele acestei lumi, către lumea frumuseții. Artistul este încredințat că frumusețea este mai reală decît urîtenia acestei lumi. Orientarea realistă crede că urîtenia este mai reală decît frumusețea și cheamă la supunere față de această urîtenie a lumii. Arta realistă este o artă burgheză. Degenerarea realismului în naturalism a fost ultimul cuvînt al acestei adaptări și supuneri. Îngreunarea în urîtenie reprezintă o cădere din punct de vedere creator. În artă elanul către frumusețe nu poate fi absent. Dar este indispensabilă distincția între supunerea clasicismului, care produce o valoare immanentă a frumuseții, și supunerea realismului, care oglindește pasiv lumea. Ca și cunoașterea, creația artistică nu este o oglindire a realității, este întotdeauna un adaos la realitatea universală a ceva încă inexistent. Iar în marea, geniala artă a secolului al XIX-lea, convențional denumită realistă, se poate descoperi atît eternul clasicism, cît și eternul romantism. Mai mult decît atît, în adevărata artă realistă se găsesc trăsături simboliste, care reflectă natura eternă a oricărei arte. Dar astăzi realismul s-a sfîrșit. Arta sfîrșitului secolului al XIX-lea și începutului secolului al XX-lea stă sub semnul simbolismului. Abia în simbolism se dezvăluie natura autentică a oricărei creații artistice. Și tragedia creației atinge în simbolism culmea sa.

Dificultatea problemei simbolismului constă în aceea că pe de o parte orice artă este simbolică, iar pe de alta există o nouă artă simbolică, vestind geneza unui nou suflet și unei forme de creație fără precedent. Desigur, Dante și Goethe au fost simboliști. Desigur, simbolismul poate fi descoperit în ființa însăși a oricărei arte mari, autentice, în natura însăși a actului creator care naște valoarea frumuseții. În artă se creează nu o nouă existență, ci numai semne ale noii existențe, simboluri ale ei. Artă învață întotdeauna că tot ce este trecător este simbolul unei alte existențe, nepieritoare. Ultima realitate a existentului este creată în artă doar simbolic.<sup>7</sup> În mod nonsimbolic, real, existentul ultim și tainic este inaccesibil actului artistic. De aceea simbolismul artei este nu doar forța ei, ci și slăbiciunea ei. Simbolismul indică veșnica tragedie a creației umane, distanța care desparte creația artistică de realitatea ultimă a existentului. Simbolul este o punte aruncată de la actul creator către realitatea misterioasă, ultimă. Artă nu poate fi realistă nici în sens empiric, nici în sens mistic. Despre realism în artă se poate vorbi doar convențional. Realismul mistic trece dincolo de limitele artei înțelese ca valoare diferențiată a culturii. Un realism mistic deplin ar însemna depășirea tragediei creației. Simbolismul în artă nu face decât să ascute, pe culmile sale, tragedia creației și aruncă o punte către o creație nouă, nemaiîntâlnită a existenței. În marea artă veche, la Dante de exemplu, roza mistică era doar un simbol al realității ultime a existentului. Dar chiar și artă lui Dante este incapabilă să creeze o existență nouă. Nu numai artă, ci cultura în ansamblul ei este simbolică. În cultură și în valorile ei se creează doar semne, simboluri ale existenței ultime, iar nu existența însăși, realitatea însăși. Până și cultura economică nu este decât un semn, un simbol al dominației ultime a omului asupra naturii și nu existența însăși a acestei dominații, realitatea ei ultimă. Ultima, cea mai reală dominație a omului asupra naturii va fi teurgică, iar nu economică. Există simbolism în orice creație umană. Simbolismul este creația nedesăvârșită, care n-a atins țelul ultim, nu s-a realizat deplin. Artă trebuie să fie simbolică, cea mai înaltă artă este cea mai simbolică. Dar simbolismul nu poate deveni lozinca ultimă a creației artistice. Dincolo de simbolism se află realismul mistic; dincolo de artă — teurgia. Simbolismul este o cale, iar nu țelul ultim, simbolismul este o punte către creația noii existențe, iar nu noua existență însăși. Simbolismul înseamnă eternul în artă, căci orice artă autentică este

o cale către o nouă existență, o punte către altă lume. Simbolismul etern al actului artistic creator e prezent și în arta clasică și în arta romantică. Nici măcar realismul secolului al XIX-lea nu a fost capabil să ucidă complet natura simbolică a artei.

Dar există și „simbolismul“ ca orientare a artei noi. Noul simbolism este caracteristic pentru noul suflet și pentru noua epocă a creației umane. Simbolismul lui Mallarmé, Maeterlinck, Ibsen, la noi cel al lui Viaceslav Ivanov, Andrei Belîi și al altora introduce în lume valori noi, o frumusețe nouă, el nu mai este simbolismul lui Goethe, nu este simbolismul marilor creatori ai trecutului. În noul simbolism este dusă pînă la capăt marea tensiune creatoare a spiritului uman, dar și tragedia creatoare, boala spiritului. Omul nou se avîntă în elanul său creator dincolo de limitele artei așa cum au fost ele fixate de această lume. Simboliztii refuză orice adaptare la această lume, orice supunere față de canoanele acestei lumi, ei sacrifică bunurile instalării comode în această lume, condate drept răsplată pentru adaptare și supunere. Soarta simboliztilor — precursori ai unei vieți noi în creație — este jertfelnică și tragică. Simbolismul lui Goethe era încă ascultător față de canon, față de adaptare, față de legea lumii. Chiar și simbolismul dantesc se supunea lumii medievale. Noul simbolism se îndepărtează de toate țărmurile, el caută nemaipomenitul și nemaivăzutul. Noul simbolism caută ceea ce este ultim, final, extrem, el iese dincolo de limitele căii de mijloc, așezate, canonice. În noul simbolism creația se depășește pe sine, ea se avîntă nu către valorile culturii, ci către o nouă existență. Simbolismul este setea eliberării de simbolism prin perceperea naturii simbolice a artei. Simbolismul este criza artei culturale, criza oricărei culturi a mijlocului. Aici este semnificația lui universală. Dar „morții sînt sortite prea timpuriile vlăstare prea'ntîrziatei primăveri“.\* Primii simbolizti trebuiau să piară, să cadă jertfe, așa cum a pierit, a căzut jertfă Fr. Nietzsche. Prorocirea noii existențe își croia drum în simbolism, dar nu trebuie căutată în simbolism desăvîrșirea perfectă, nu trebuie căutate în el realizări perfecte. Tragedia oricărei creații creștine, cu nostalgia ei transcendentă, se încheie în simbolism. Paganismul unor decadenți este un fenomen superficial. Simbolismul este ultimul cuvînt al epocii universale a ispășirii și ajunul epocii universale a creației. Simboliztii sînt precursorii jertfelnici și vestitorii epocii universale a creației ce va să vină. Dar prin rădăcinile lor, simboliztii aparțin încă epocii ispășirii.



Nu cunosc fenomen mai nobil, interior mai tragic și în felul său eroic, decît cel al scriitorilor catolici ai Franței secolului al XIX-lea, catolici cu totul aparte, neoficiali, neadaptați la „astă lume“ catolică. Vorbesc despre Barbey d'Aureville, Ernest Hello, Villiers de l'Isle-Adam, Verlaine, Huysmans, Léon Bloy. Acești „reacționari“, în majoritatea cazurilor regaliști estetici, clericali și aristocrați urau cu o sfîntă ură lumea burgheză a secolului al XIX-lea. Ei erau oamenii unui spirit nou, care trepida sub vestmintele Restaurației. Ei erau reacționari-revoluționari, total inadaptați, întreaga viață a cărora s-a scurs în sărăcie, nerecunoaștere și eșec. Acești oameni nu erau dispuși la nici un compromis cu spiritul burghez, ei nu-și iubeau decît visul și îi dăruiau jertfelnic întreaga lor viață. Biografiile acestor oameni te cutremură prin tragismul, prin eroismul lor aparte.<sup>8</sup> Frumusețea, în numele căreia trăiau, a însemnat întotdeauna pentru ei altă lume, în toate privințele opusă urîteniei „astei lumi“ detestate. Chiar „reacționarismul“ lor era o revoltă și nu o adaptare. Acești oameni nu-și puneau nici o speranță în rînduiala și bunăstarea terestre. Spiritul lor îi arunca dincolo de granițele acestei lumi. Această lume le provoca o repulsie îngreșată.<sup>9</sup> Cît de opus este acest spirit nobil, de un autentic aristocratism, modernismului burghez care se joacă de-a paganismul satisfăcut de sine! Arta noilor francezi catolici, respinși de toată lumea și nerecunoscuți, reprezintă ultimele flori tîrzii ale epocii universale a ispășirii. Frumusețea lor mai este încă frumusețea ispășirii. Aceste suflete obosite sînt jertfe ispășitoare pentru păcatele lumii burgheze, ale astei lumi care a trădat noblețea. Aici sufletul catolic se subțiază pînă la pierderea tuturor contururilor acestei lumi, a întregii apăsări a catolicismului secularizat. Dar nu există temeritate creatoare a noii epoci universale nici în minunatele povestiri ale lui Villiers de l'Isle-Adam, nici în versurile lui Verlaine, nici în furia răutăcioasă a lui Léon Bloy împotriva lumii burgheze. Aceste suflete se află la răscrucea dintre două lumi, în ele freamătă inconstient viitorul în care ele nu cred, dar calea lor este un act de jertfire și ei sînt neputincioși să creeze o nouă viață. Noul simbolism în Franța are o legătură profundă cu catolicismul. Mai sus de acești ultimi catolici, care au primit în ei înșiși întreaga frumusețe a ispășirii, sacrificial-nobili și neputincios-eroici, se află numai Nietzsche, Ibsen, Dostoievski.

Profunda criză a artei se face simțită, de asemenea, în pictura ultimului timp, în cubism, în futurism. Oricît de pervertită ar fi arta actuală de reclamă și șarlatanism, sub toată această drojdie se ascunde ceva mai profund. Cubismul lui Picasso este un fenomen foarte semnificativ și tulburător. În tablourile lui Picasso se simte o adevărată groază a despicării straturilor, a dematerializării, decristalizării lumii, o dezintegrare a corporalității lumii, o smulgere a tuturor vălurilor. După Picasso, în pictura căruia trăiește vîntul cosmic, nu există întoarcere la vechea frumusețe întrupată.

\*

Noua artă, noul simbolism sînt valoroase și semnificative înțîi de toate ca indicii ale crizei generale a artei, ale crizei culturii în ansamblul ei. Ceea ce adversarii au denumit decadentism este legat de această mare criză a creației umane. Realizările artistice ale noii arte nu sînt atît de mărețe pe cît sînt căutările și chinurile ei. Noua artă este o artă de tranziție în esența ei, ea este o punte către o altă creație. Artă ne-a apropiat de o criză de o profunzime fără precedent în istoria culturii. Profunda revoluție în creația umană își pune pecetea asupra căutărilor chinuitoare ale artei. O asemenea revoluție în creație n-a cunoscut nici epoca apariției creștinismului în lume. Creștinismul n-a însemnat o revoluție creatoare în lume, creștinismul a fost revoluția ispășirii. În arta catacombelor a fost preluată arta antică, creația a rămas la creștini păgînă. Mai tîrziu creștinismul a introdus în artă nostalgia transcendentului, dar și atunci arta a continuat să rămînă în limitele realizărilor terestre ale valorilor artistice, fie ele și nedesăvîrșite. Astăzi se pune problema profund revoluționară a imposibilității supraviețuirii artei ca valoare culturală. Actul creator artistic se revărsă din cultură în existență. Simbolismul reprezintă insatisfacția față de cultură, nedorința de a rămîne în cultură, o cale către existență. Trăim la începutul sfîrșitului artei umane de mijloc, artei culturale. Este un fenomen mai profund decît criza artei canonice, este criza oricărei arte ca valoare diferențiată a culturii, revărsarea energiei creatoare pe un fîgaș nou. Nu mai există artă sublim clasică, ea nu mai este posibilă. Artă lui Dostoievski, Tolstoi, Ibsen, Baudelaire, Verlaine nu este o artă clasic sublimă, nu este o artă canonică. Academismul contemporan în artă este întotdeauna lipsit de viață și nu mai e sublim. Nu este



posibilă întoarcerea la epoca prerevoluționară în artă. Artă lui Goethe, ca și întreaga viziune a lui Goethe despre viață, este pentru noi un rai pierdut pentru vecie. Orice tentativă de reîntoarcere la Goethe este letal-reacționară. Sentimentul catastrofic al vieții și-a pus pecetea asupra artei noastre și nu permite reîntoarcerea la idealul goethean. Goethe a fost un geniu și a fost un simbolist, dar arta lui era încă o artă uman-mijlocie, culturală, era o întârziere înăuntrul granițelor. Goethe nu cunoștea încă acel sentiment catastrofic al vieții, care nu admite întârzierea în valorile mijlocii, nu admite adaptarea la perspectivele de durată ale vieții bine orânduite. Astăzi idealul lui Goethe ne reține la mijloc, împiedică ieșirea la iveală a capătului. Goetheanismul este o lozincă conservatoare. Astăzi în creație ies la iveală capetele, limitele. Proorocirea despre o nouă existență își caută ieșirea în actul creator al noului suflet. Tot ce este canonic, clasic, cultural-diferențiat, tot ce este mijlociu, adaptat la „astă lume“, tot ce este goethean, kantian pune stavile conservatoare, pune piedici spiritului creator profetic. Reîntoarcerea la idealurile canonice, clasice ale culturii poate fi doar o reacție temporară de oboseală și neputință. Viitorul aparține catastrofismului creator al lui Dostoievski, Nietzsche și al simboliştilor autentici. Artă continuă să fie o adaptare la „astă lume“ și catastrofismul creator trebuie să ajungă la negarea sacrificială a artei, dar prin artă și în interiorul artei înseși. Jertfirea culturii în numele unei existențe superioare va fi supraculturală, iar nu preculturală, nici extraculturală, ea va îndreptăți sensul suprem al culturii și al artei ca măreață manifestare a acestei existențe.

\*

Noul estetism nu a fost academic, clasică artă pentru artă. Estetismul năzuia să devină o nouă religie, o ieșire din această lume monstruoasă în lumea frumuseții. Estetismul voia să fie tot, să fie o altă viață, el se revărsa dincolo de granițele artei, el jinduia după transmutarea existenței în artă, după renunțarea la existență, după jertfirea acestei lumi în numele frumuseții. În religia estetismului exista un fel de ascetism, un fel de martiriu *sui generis*. De această natură era estetismul lui Huysmans. Huysmans este martirul și pustnicul estetismului, care s-a dezis de viața în astă lume. De această natură este estetismul celor mai buni simbolişti francezi cu soarta

lor sacrificială. Dar estetismul nu crede în transmutarea reală, în transfigurarea acestei lumi zăcînd în urîtenie în adevărata lume a frumuseții, în frumusețe ca existență. În religia estetismului frumusețea este contrapusă existenței, ea este în afara existenței. Estetismul este inapt să creeze frumusețea ca esență ultimă și suprem reală a lumii. Estetismul nu este teurgic. În acest caracter iluzoriu, în acest antirealism constă profunda tragedie a estetismului, aici se află sămînța morții lui. Estetismul se retrage într-o lume fantomatică, în frumusețe ca nonexistent, fugind de urîtenia existentului. Dacă estetismul ar fi realizat prin creație frumusețea ultimă a existentului, el ar fi salvat lumea. Căci frumusețea va salva lumea, cum spunea Dostoievski. Estetismul autentic, nobil, aristocratic era pătruns de o nostalgie religioasă. Nostalgia lui Huysmans nu a fost potolită de „rafinata Tebaidă“ a estetismului — el trece de la estetism la misticism catolic, sfîrșește în mînăstire și scoate la iveală prin propria lui viață profunzimile religioase ale estetismului. Străini de modernismul burghez și decadentismul plin de sine, cei mai buni dintre esteții francezi se îndreaptă către catolicismul mistic. Dar dacă estetismul se apropie, pe de o parte, de întunecimile religioase, el degenerază, pe de alta, în modernism burghez, în gurmăndiză estetică, în Rémy-de-Gourmondism,<sup>10</sup> în academism de salon. Această cale emană duhoarea putrefacției. Pe această cale a morții spirituale se încearcă salvarea artei prin reîntoarcerea la idealurile clasic-canonice, la academism, parnasianism, la pur apolinism. Rămîne de o însemnătate universală și creatoare numai acel estetism care a dus la întunecimile religioase.

Estetismul a ascuțit pînă la limită insatisfacția față de urîtenia vieții, imposibilitatea de a trăi mai departe în această urîtenie. Oricît a degenerat estetismul, gîduind o nouă trivialitate și o nouă urîtenie în modernismul burghez, el a modificat în mod radical ceva în sentimentul vieții, a tăiat orice posibilitate de întoarcere la vechile adaptări la urîtenia vieții. Este pentru totdeauna afirmată autonomia frumuseții, imposibilitatea reducției ei la bine și adevăr, locul ei de sine stătător în viața divină. Proza cotidiană a vieții nu este doar consecința păcatului, ea este păcat, supunerea față de ea este un rău. Poezia sărbătorească a vieții este pentru om o îndatorire în numele căreia trebuie sacrificată viața cotidiană cu binefacerile ei, cu liniștea ei. Frumusețea nu este doar țelul artei, ci și țelul vieții. Și țelul ultim nu este frumusețea ca valoare culturală, ci frumusețea

ca existență, adică transmutarea urîteniei haotice a lumii în frumusețea cosmosului. Symbolismul și estetismul au formulat cu o neobișnuită acuitate țelul traducerii frumuseții în viață. Și dacă țelul transformării vieții în artă este iluzoriu, țelul transmutării vieții acestei lumi în frumusețe existențială, în frumusețe a existentului, în cosmos, este mistic real. Cosmosul este tocmai frumusețea ca existent. Frumusețea cosmică este țelul procesului universal, ea este o altă existență, o existență superioară, o existență în curs de facere. Natura frumuseții este ontologică și cosmică. Dar toate determinările frumuseții sînt formale și parțiale. În esența ei ultimă frumusețea este indeterminabilă, frumusețea este o mare taină. În taina frumuseții trebuie să fii inițiat și ea nu poate fi cunoscută în afara inițierii. Trebuie să trăiești în frumusețe pentru ca s-o cunoști. Iată de ce sînt atît de supărător nesatisfăcătoare toate determinările exterioare și formale ale frumuseții.<sup>11</sup> Dar realitatea ultimă a frumuseții ne este accesibilă în această lume doar simbolic, doar sub forma simbolului. Posesiunea realistă a frumuseții existente, fără mijlocirea simbolului, va fi începutul transfigurării acestei lumi într-un nou cer și un nou pămînt. Atunci nu va mai exista artă, nu va mai exista trăire estetică în sensul strict al cuvîntului, trăire prin care se mediază simbolic existența ultimă. Calea către frumusețe ca existență, către cosmos, către noul cer și noul pămînt este o cale religios-creatoare. Este intrarea într-o nouă viață universală. A trăi în frumusețe este porunca noii epoci creatoare. Creatorul așteaptă de la creatură frumusețe nu mai puțin decît bunătate. Pentru neîmplinirea poruncii frumuseții sînt posibile chinurile iadului. Imperativul de a crea frumusețea în toate și peste tot, în fiecare act al vieții, inițiază noua epocă universală, epoca Spiritului, epoca iubirii și libertății. Există în acest imperativ un aristocratism autentic, ceresc, un ierarhism autentic, nu ierarhismul burghez al acestei lumi. Fiecare act creator artistic reprezintă o ieșire din această lume, depășirea urîteniei lumii. Dar în epoca religios-creatoare el va crea un nou cosmos. În aceasta constă sensul religios al crizei artei, al crizei culturii. Revolta negativă, necreatoare împotriva vechii arte sublime, pure, este neputincioasă și sterilă, această revoltă se transformă cu ușurință în nihilism barbar. Revolta nu produce decît anarhie. La fel de neputincioasă și sterilă este revolta negativă împotriva științei pure. Arta, cultura în genere, trebuie interior depășite de om. Criza creatoare a artei trebuie să fie imanentă și supraculturală, nu barbară

și neculturală. Valorile culturii sînt sfînte și orice nihilism este, în raport cu ele, ateu. În artă, ca și în știință, mai este încă vie evlavvia legii și ispășirii. Este posibilă numai o depășire imanent-creatoare, iar nu una exterior-nihilistă a artei și științei, ca și a culturii în ansamblul ei, în numele unei existențe superioare. Aceasta este o cale supraculturală, iar nu preculturală. Ajungem astfel la problema teurgiei, a creației teurgice — problema fundamentală a epocii noastre.

\*

Teurgia nu creează cultură, ci o nouă existență, teurgia este supraculturală. Teurgia este arta care creează o altă lume, o altă existență, o altă viață, frumusețea ca existent. Teurgia biruie tragedia creației, orientează energia creatoare către o viață nouă. În teurgie cuvîntul devine carne. În teurgie arta devine dominație. Începutul teurgiei înseamnă sfîrșitul literaturii, sfîrșitul oricărei arte diferențiate, sfîrșitul culturii, dar un sfîrșit care preia în sine sensul universal al culturii și artei, un sfîrșit supracultural. Teurgia înseamnă acțiune a omului comună cu acțiunea lui Dumnezeu — acțiune divină, creație teantropică. În creația teurgică este anulată opoziția tragică între subiect și obiect, neconcordanța tragică între țelul unei noi existențe și realizarea unor valori exclusiv culturale. Teurgul creează viața în frumusețe. Arta simbolică este o punte, o cale către arta teurgică. Noua artă trebuie să ducă la teurgie. Teurgia este stindardul artei timpului din urmă, al artei sfîrșitului. Poate că nu sîntem încă suficient de copți pentru arta teurgică și n-ar trebui să abuzăm mecanic de lozinca ei sfîntă. Dar sîntem suficient de copți pentru a avea conștiința trecerii inevitabile a oricărei arte în teurgie. Sîntem conștienți de setea teurgică a fiecărui artist autentic. Teurgia corespunde epocii religioase a creației. Teurgia este o artă imanent-religioasă. Orice restaurare a vechii arte religioase este moartă și mincinoasă. Tendința religioasă în artă este la fel de mortală pentru artă ca și tendința socială sau cea morală. Creația artistică nu poate fi și nu trebuie să fie în mod specific și premeditat religioasă. Este sterilă tentativa de restaurare a artei religioase în sensul medieval al termenului. De ex[emplu] restaurarea moartă se simte în arta religioasă a lui Vasnețov. Arta profană, liberă, trebuie să ajungă în mod imanent pînă la limite religioase. În acest sens

este religioasă arta lui Ibsen, arta lui Baudelaire. Idealul antic al artei este rău nu pentru că arta nu trebuie să fie pură, liberă de orice sarcină impusă ei din afară. Artă este absolut liberă. Artă este libertate, nu necesitate. Dar idealul artei clasice academice este mijlociu, este un ideal care frânează, care împiedică manifestarea profunzimilor ultime ale artei. Căci profunzimile ultime ale oricărei arte autentice sînt religioase. Artă este religioasă în profunzimile actului creator artistic însuși. În limitele sale proprii creația artistului este o activitate teurgică. Teurgia înseamnă creație liberă, eliberată de normele impuse ale acestei lumi. Dar în profunzimile activității teurgice se dezvăluie religios-ontologicul, sensul religios al existenței. Teurgia nu poate fi o normă impusă sau o lege pentru artă. Teurgia este limita năzuinței lăuntrice a artistului, a făptuirii lui în lume. Nu știe ce înseamnă teurgie cel care o confundă cu tendința religioasă în artă. Teurgia este libertatea ultimă a artei, limita interior atinsă a creației artistului. Teurgia este o acțiune superioară magiei, căci ea este o acțiune comună cu cea divină, o continuare, în comun cu Dumnezeu, a creației. Teurgul creează, în uniune cu Dumnezeu, cosmosul, frumusețea ca existență. Teurgia înseamnă chemare către creație religioasă. În teurgie transcendentalismul creștin se transmută în imanentism și prin teurgie se atinge desăvîrșirea. Artă nu este singura care duce la teurgie, dar artă este una din principalele căi către ea.

Calea către creația teurgică trece prin jertfă și renunțare. Teurgul săvîrșește actul de jertfire al acestei vieți în numele unei alte vieți. Artistul-teurg se leapădă de artă rînduită a acestei lumi în numele actului creator pur. La capătul artei se află aceeași renunțare la sine ca și la capătul științei, statului, familiei, întregii culturi. Artă teurgică este sintetică și sobornicească, ea este o pan-artă, încă nemaivăzută, încă nedezvăluită. Wagner năzuia la o astfel de artă, dar n-a realizat-o niciodată. În Wagner există un fel de falsitate și calea lui conține ceva reacționar, căci el vrea să realizeze o artă sintetică pe terenul vechii culturi și vechii conștiințe religioase. Teurgia este o făptuire universală. În ea converg toate genurile creației umane. În teurgie creația frumuseții în artă se unește cu creația frumuseții în natură. Artă trebuie să devină o nouă natură transfigurată. Natura însăși este o operă de artă și frumusețea ei este creație.



În epoca noastră frământată, plină de căutări, epocă de tranziție, neîntrupată și nedesăvârșită, spiritul muzicii domină asupra spiritului plasticii. Epoca noastră este cea mai puțin arhitecturală și cea mai puțin sculpturală dintre toate epocile istoriei universale. Viața noastră este neplastică, este fără chip, spiritul nostru nu se întrupează în imagini ale frumuseții. În pictură se produce o dematerializare, o dezincarnare. Arhitectura a pierit cu totul, iar sculptura a devenit nesculpturală. În secolul al XIX-lea exista o muzică măreață, dar nu exista plastică măreață. Geniul germanic este muzical și el a înfrînt geniul latin — geniu plastic. Dar frumusețea întrupată a vieții este plastică. Cultura sublimă creează întîi de toate o mare arhitectură. Cultura noastră nu este sublimă. Spiritul muzicii a devenit, în epoca noastră, un spirit burghez. Muzica a fost transformată în relaxarea și distracția preferată a burgheziei, care nu obligă la nimic, neutralizează voința, produce o trecere iluzorie în altă lume.<sup>12</sup> Spiritul muzicii conține profeția frumuseții întrupate ce va să vină. Beethoven era un profet. Dar muzica zilelor noastre a încetat să fie profeție, ea s-a adaptat la viața burgheză. Singur Scriabin proorocește o nouă epocă universală. Viitorul profetic nu aparține nici spiritului german al muzicii, nici spiritului latin al plasticii, ci artei sintetice teurgice, nu celei wagneriene, care rămîne încă în cultură, ci uneia diferite, care trece dincolo de limitele culturii către o nouă existență. Renașterea slavo-rusă nu poate fi nici muzicală, nici plastică, ea nu poate fi decît teurgică. Ea era proorocită de marea literatură rusă. Problema artei ca teurgie este o problemă rusă prin excelență, o tragedie rusă a creației. În artistul-teurg se va realiza dominația omului asupra naturii prin frumusețe. Căci frumusețea este o *forță* măreață și ea va salva lumea.

Capitolul XI

*CREAȚIE ȘI MORALĂ.*  
*NOUA ETICĂ A CREAȚIEI*

Morala tradițională a lumii creștine nu a fost pînă acum creatoare. Morala creștină a continuat să fie lege veterotestamentară, demascînd, asemenea statului creștin, păcatul, sau a fost supunere față de consecințele păcatului, supunere ispășitoare. Morala creatoare a iubirii evanghelice, neotestamentare, nu a fost dezvăluită în lumea creștină, ea scînteia doar, asemenea strălucirii fulgerului, la aleși ca sfîntul Francisc. Creștinismul era întors spre lume ca religie a supunerii, nu ca religie a iubirii. Spiritul sfinților părinți este întîi de toate un spirit al supunerii, nu al iubirii. Făptuirea creștină a însemnat depășirea păcatului. Creștinismul a inoculat lumii morala supunerii și morala bunei rînduiei. Morala este, în această lume, întru totul asemănătoare statului, familiei, științei. Morala este canonică, ea este sub lege. Morala înseamnă legea supunerii în raport cu Dumnezeu și legea bunei rînduiei în raport cu lumea. Chiar buna rînduială în această lume (statală, economică, familială, științifică ș.a.m.d.) se justifică din punct de vedere moral ca povară și apăsare a supunerii față de consecințele păcatului. Vieții de zi cu zi a supunerii i se acordă un privilegiu moral în raport cu sărbătoarea iubirii. Morala s-a dovedit expresia apăsării lumii, a strivirii omului prin păcat și consecințele lui. În morala tradițională a lumii creștine există o teribilă apăsare, există un patos al poverii. Imperativul categoric este întotdeauna îngrozitor de greu, în el nu există înaripare. Buna Vestire a Evangheliei nu cunoaște imperativul categoric, dar el este cunoscut lumii creștine împovărate de consecințele păcatului. Și această supusă purtare a poverii consecințelor păcatului a dus de mult la devitalizarea moralei creștine. Această împovărare, vrăjmașă a oricărui zbor, devine ea însăși păcat. Și însăși supunerea, începută ca un act eroic, degenerază în ipocrizie. Creștinismul ca

revelație a harului, a libertății și iubirii nu este o morală legiferată și nu conține în sine nici un utilitarism și nici o obligativitate generală. Lumea creștină, însă, este contaminată de morala utilitară a adaptării, de criteriile folosului și buneii rînduiei ale acestei lumi îngreunate. Morala oficială a lumii creștine este în întregime adaptată la această lume, la apăsarea ei, la formele diminuate ale comunicării în această lume. Este morala fricii utilitare. În ea este negată natura serafică a omului, divinitatea naturală a omului. Am căuta în van în această morală iubirea evanghelică și seninătatea, atît de puțin adaptate la apăsarea lumii, atît de nesupuse consecințelor păcatului. Morala creștină este profund oportunistă, ea este plină de patosul adaptării supuse, de patosul purtării poverii și apăsării lumii. Această conștiință morală ajunge pînă la a justifica supunerea față de rău, căci ea vede o virtute morală în purtarea răbdătoare a consecințelor răului. Apăsarea acestei morale nu este jertfelnică. Oportunismul moralei creștine își găsește suprema sancțiune religioasă în mistica supunerii. Morala creștină tradițională este în mod hotărît vrăjmașă oricărui eroism, oricărei intensificări eroice a vieții, înălțării eroice, jertfei eroice. Există eroism în morala cavalească, a cărei natură era creatoare, dar sursele ei nu sînt tradițional-creștine, nu sînt patristice. În conștiința creștină a sfinților părinți, în conștiința creștină tradițională virtuțile negative — smerenia, renunțarea, abstenența — au umbrit virtuțile pozitive — bărbăția, noblețea, onoarea. Este semnificativ că moraliști atît de avansați ai noilor vremi cum sînt Kant sau L. Tolstoi împărțeau, în moralismul lor, religia legiuirilor veterotestamentare. Kant și Tolstoi sînt străini de tainele autentice ale religiei creștine, dar ei exprimă cu pregnanță morala creștină ca morală a legii, morală a supunerii și nu a creației. Tolstoi cerea o supunere radicală, revoluționară legii morale a Stăpînului vieții și în numele acestei supuneri, în numele nerezistenței pasive în fața răului a rupt cu orice adaptare oportunistă. Conștiinței lui Kant i s-a dezvăluit marele adevăr cu privire la autonomia morală a personalității, dar el a subordonat în mod raționalist individualitatea creatoare legii general valabile. Atît lui Tolstoi, cît și lui Kant le este străină morala creatoare. În ultimă instanță Tolstoi își sorbea morala din ortodoxie, epurînd-o de toate adaptările și stratificările procesului istoric. Există în morala lui Tolstoi aceeași rînduială domestică utilitară ca și în morala tradițional-pravoslavnică. Moralei creștine tradiționale îi este străin



orice spirit de sacrificiu autentic. Ea se bizuie pe garanția fermă că „se va depărta paharul acesta“.\* Spiritul ei de rînduială domestic-utilitară nu admite sacrificiul siguranței și rînduiei în lume. Prin supunere se cumpără o situație neprimejdioasă în lume, o bună așezare într-un liman liniștit. Nu există în această lume a cotidianului mod de viață mai puțin jertfelnic, mai utilitar-rînduit decît modul de viață „duhovnicesc“. Starea duhovnicească este cea mai atașată de cotidian, cea mai adaptată și cea mai bine rînduită dintre toate stările. Fețele „duhovnicești“ sînt cele mai puțin duhovnicești, cele mai carnale. Ierarhiei duhovnicești îi este străină tragedia jertfei. În schimbul supunerii, care și-a pierdut de mult inspirația vitală, lumea creștină duhovnicească și-a cumpărat bunăstarea trupească și liniștea spirituală. Această lume a ocupat locuri comode în viață nu numai spiritual, ci și material, fără conștiința primejdiei și obligativității luptei. Morala tradițională a lumii creștine este burgheză în sensul cel mai profund al acestui cuvînt.

\*

Păcatul moralei creștine tradiționale, inoculate unei lumi care a pierdut credința creștină, nu se află defel în extremismele ascetismului. Acest păcat se află în adaptarea oportunistă la lumea „burgheză“. *Morala creștină justifică, în numele supunerii față de apăsarea lumii, lumea așa cum este, lumea zăcînd în răutate.* Această morală este pătrunsă de patosul faptelor mici și condițiilor modeste, ea se teme de fapte mari, eroice, înaripate. Neînariparea este aproape ridicată la rangul unui eroism religios. Se sancționează mărunțul profesionalism moral. Fiecare să șadă modest la locul său și să-și facă răbdător mica sa treabă. Nu e bine să te înalți prea tare deasupra răului și urîciunii lumii. Trebuie să împărtășești urîtenia și înjosirea comună, strivirea comună. Se află aici un veșnic izvor de inerție și reacție pe terenul unui gen de democratism religios. Această morală nu iubește muntele, ea este potrivnică oricărui spirit aristocratic, îi este străin spiritul prometeic. Morala dominantă, care s-a legat de conștiința creștină, este în întregime pătrunsă de adaptarea burghez-democratică la condițiile acestei lumi. *Spiritul burghez* este o categorie morală fundamentală. În acest concept este introdus, desigur, aici, un sens religios-metafizic și nu unul social de clasă. Spirit burghez înseamnă adaptare la datul universal în scopul

rînduiei, liniștii și siguranței în această lume. Spirit burghez înseamnă supunere față de situațiile și evaluările generate de inerția și apăsarea astei lumi. Burghez este tot ce evaluează omul nu potrivit calităților lui, ci potrivit situației lui, mediului său înconjurător. Opusă spiritului burghez este orice depășire creatoare a datului universal, ieșirea din evaluările dictate de inerția universală. Opusă spiritului burghez este orice renunțare sacrificială la buna rînduială și siguranță. Morala mic-burgheză este atașată locului, limitată de dat, ea se teme de orice desprindere. În esență, orice morală a cotidianului este burgheză — burgheză este și morala creștină a cotidianului. În morala evanghelică pură nu există nimic care să țină de cotidian, nimic burghez. A fost oare morala sfântului Francisc morala creștină dominantă?<sup>1</sup> Toată lumea a considerat întotdeauna că morala evanghelică este inaplicabilă vieții, cu grijile ei de rînduială și siguranță. Și lumea creștină a acceptat morala burgheză extracreștină, adecvată vieții, îndreptățită de supunerea față de consecințele păcatului. Toate valorile burgheze ale situației în lume au fost acceptate și justificate de conștiința creștină dominantă. Creștinismul a sancționat întreaga ierarhie falsă a „astei lumi“. Ascetul și schimnicul episcop Teofan se înclină în fața tuturor valorilor burgheze ale situației lumesti. El recunoaște nu ierarhia celestă a persoanelor, ci ierarhia terestră a rangurilor. Valoarea burgheză a puternicilor astei lumi se dovedește o valoare religioasă. Calea ascetică a episcopului Teofan este, în relație cu Dumnezeu, mistică, dar morala sa este, în relație cu lumea, grosolan burgheză. Este o banală morală mic-burgheză, care duce supunerea pînă la slugărnicie și adaptarea la datul universal pînă la apologia bătăii cu varga.<sup>2</sup>

În secolele al XIX-lea și al XX-lea conștiința morală dominantă a respins ultimele rămășițe ale ascetismului creștin autentic și ale sacrificiului creștin al astei lumi în numele avîntului transcendent către altă lume. A învins morala burgheză, morala valorilor convenționale ale situației în astă lume, a valorilor bogăției, puterii, faimei, desfătărilor sexuale, desfătărilor în lux și confort. Creștinismul devine el însuși din ce în ce mai burghez, din el dispare sfîntenia autentică, neîmpăcarea cu „lumea“, frumusețea năzuinței către altă lume. Conștiința creștină uită că cei bogați, faimoși, puternici ai acestei lumi sînt cei cărora le va fi cel mai greu să intre în împărăția cerurilor. Cei bogați, faimoși, puternici ai astei lumi sînt cei spiritual

decăzuți, nu cei înălțați, oameni adesea demni de dispreț, adesea jalnici. Puternicii astei lumi sînt slabi în fața Domnului. Depășirea creștină a „lumii“ înseamnă tocmai depășirea oricărei „îmburgheziri“, sacrificarea folosului și bunăstării lumești în favoarea nobleții și frumuseții modelului existențial. Religia lui Hristos nu este compatibilă cu recunoașterea valorilor burgheze, cu închinarea în fața bogăției, puterii, faimei, desfătărilor lumii. Morala creștină tradițională are un izvor neevangelic, izvorul ei nu este revelația lui Hristos — Omul Absolut, ci un izvor necreștin, precreștin. Morala burgheză este originara morală a speciei și rînduiei genetice. Întreaga istorie creștină este pătrunsă de dualitatea moralei precreștine a speciei și moralei creștine a personalității. Pornind de la morala creștină a personalității nu se putea edifica nici o rînduială universală genetică, socială. Morala creștină a personalității era în întregime cuprinsă în ideea sacrificării lumii în numele altei lumi. Orice rînduială se bizuia, pe de altă parte, pe originara morală burgheză, necreștină a speciei. Nu se poate trăi în lume și crea o nouă viață numai cu morala supunerii, numai cu morala luptei împotriva propriilor păcate. Cel care trăiește în veșnică groază în fața propriilor păcate, acela este incapabil să facă ceva în lume.



Orice om trebuie să treacă prin ispășire și să se împărtășească din taina ei. Momentul ispășirii păcatului în viața unui om este inevitabil legat de supunere și smerenie, de renunțare la afirmarea de sine, de jertfirea trufiei spirituale. Cel care nu cunoaște această lucrare lăuntrică a supunerii și renunțării, acela nu se poate înălța. Orice cale spre înălțare presupune jertfa și lucrarea spirituală lăuntrică a lepădării vechiului Adam. Prin smerenie se săvîrșește eliberarea de propria răutate și stricăciune: cel care a săvîrșit ceva rău și josnic nu e pierdut, el se curăță prin taina căinței și se naște la o nouă viață. Dar o etică integrală a vieții nu poate fi construită numai pornind de la smerenie și ascultare. Marile momente ale smereniei și ascultării se transformă cu ușurință în robie, ipocrizie și moarte spirituală dacă sînt recunoscute ca unice călăuze ale vieții. Morala creștină a smereniei și ascultării este insuficientă, în ea nu se descoperă toate valorile vieții. Lucrarea spirituală a smereniei și ascultării constituie doar momente ale drumului, țelul însă este

crearea noii vieți. Dar creștinismul ca religie a ispășirii nu dezvăluie creația morală. Astăzi morala creștină a sfinților părinți ca unică evaluare a plinătății vieții e mai greu de acceptat decît dogmele și tainele creștine. Și sînt de-a dreptul surprinzătoare tentativele conștiinței contemporane de a transforma religia lui Hristos, religie a misterului universal al ispășirii, într-o morală creștină. Se spune adesea: singurul lucru care a rămas de la creștinism și este acceptabil pentru conștiința noastră este morala creștină. Cei ce vorbesc astfel o fac doar pentru că văd morala creștină ca infinit adaptabilă. Ei îndreptățesc creația vieții prin morala creștină numai pe calea unei nelimitate siluiri a Evangheliei. În conștiința morală a noii umanități există valori care nu au fost dezvăluite de morala creștină. Aceste valori creatoare vorbesc despre înălțarea omului și e mai dificil să se renunțe la ele decît la raționalismul decăzut care împiedică acceptarea dogmelor și sacramentelor — nu trebuie renunțat la aceste valori. În creștinism ieșea învingătoare morala semită și împotriva ei se răscoală morala ariană. Revolta lui Nietzsche împotriva moralei creștine este nemăsurat mai profundă și mai semnificativă decît obiecțiile raționaliste ale lui Harnack împotriva dogmelor creștine. Latura morală a creștinismului conține ceva veșnic și absolut. Acest ceva veșnic și absolut este legat de mistica ascetică a depășirii acestei „lumi“, a renunțării la binefacerile iluzorii ale acestei lumi, printr-o trăire interioară a Golgotei. Cea mai prețioasă și de neclintit în morala creștină este tocmai acea latură către care sînt cel mai puțin înclinați moralizatorii contemporani ai creștinismului — ascetismul mistic. Dar în morala creștină istorică există numeroase stratificări ale moralei cotidiene, numeroase adaptări trecătoare și convenționale. Morala pravoslavnică a vieții cotidiene, care duce patosul ascultării pînă la umilință și servilism față de rău și urîtenie, nu reprezintă ceea ce este veșnic în creștinism, ci doar ceva vremelnic, ca tot ce ține de cotidian. Idealul moral al sfinților părinți este un ideal al stăreției.\* El neagă tinerețea, adică inițiativa și elanul creator, se teme de tinerețe. Idealul patristic al stăreției este parcă speriat de tinerețea păgînă, față de care trebuia să se petreacă o respingere universală, el consideră orice tinerețe ca fiind păgînă. În primele, cele mai încordate momente ale ispășirii, stăreția trebuia opusă tinereții. Dar stăreția nu este veșnică. Prin ispășire lumea va ajunge la o nouă morală creatoare a tinereții, nu a tinereții păgîne,

ci a tinereții în Duhul lui Hristos. Hristos — Omul Absolut este veșnic tânăr. În Evanghelia însăși nu există stăreție. Stăreția este o invenție umană, nu divină. Ea a apărut pentru că tinereții umane i-a fost mai greu să primească taina înțeleaptă a ispășirii decât stăreției. Aceasta este o slăbiciune umană. Mare este înțelepciunea stăreției, trecînd dincolo de limitele astei lumi. Dar o morală a vieții construită pe stăreție vorbește întotdeauna despre neputință. Morala stăreției este morala grijii și a fricii. Numai morala tinerească poate fi o morală a creației și temerității. Morala Evangheliei este o morală fără griji, nu o morală a grijii și cel mai desăvîrșit purtător al moralei evanghelice rămîne sfîntul Francisc, un tânăr în spirit, nu un bătrîn. Morala grijii, a preocupării este morala burgheză a acestei lumi. În Evanghelie se spune: uitați-vă la păsările cerului și la crinii de pe cîmpie; și se mai spune: ajunge zilei necazul ei.\* Există aici o lipsă de griji și o nepăsare tinerească. Nu trebuie, desigur, confundată stăreția cu bătrînețea. În stăreție se află împlinirea înțelepciunii, în bătrînețe — decădere. Dar, în viață, morala stăreției trece cu ușurință în morala bătrîneții, morala veșnicei frici, veșnicei grijii, veșnicei preocupări pentru necazul de mîine, veșnicei negări a divinei nepăsări a păsărilor cerului și crinilor cîmpului, negare a adevărului evanghelic-franciscan tinerească. Hristos este veșnic tânăr, cum veșnic tânăr este și androginul — fecioară-fecior. Morala creatoare ce va să vină este morala veșnicei tinereți transfigurate, neînfricate și fără griji. Are dreptate Carlyle să spună că numai victoria asupra fricii îl face pe om — om.<sup>3</sup> Morala creatoare nu poate fi întemeiată pe ruptura și contrapunerea umanului și divinului — în ea se dezvăluie întotdeauna natura scrafică a omului.

\*

În ce constă valoarea eternă a moralei creștine, în ce constă valoarea ei pentru morala viitoare a vieții, morală creatoare? Aprecierile morale se descompun într-o serie de antiteze. Există o morală a slăbiciunii și o morală a forței; o morală a compasiunii, a binelui uman, a altruismului și o morală a valorilor, a înălțării creatoare; o morală a robului obidit și o morală a culpei libere; o morală a nobleții aristocratice a spiritului și o morală a spiritului de rob, de plebeu. Nietzsche a recunoscut în morala creștină o morală a robu-

lui, o morală plebee, o morală a slăbiciunii și s-a pătruns de ură împotriva ei. El i-a contrapus morala stăpînului, o morală aristocratic-nobilă, o morală a forței. Nietzsche a spus despre creștinism multe lucruri remarcabile, tulburătoare, prețioase pentru renașterea morală a omului, căci, în adevăr, el a fost unul dintre cei mai mari moraliști ai tuturor timpurilor, în sensul cel mai nobil al acestui cuvînt. Dar toate cele spuse de Nietzsche despre creștinism trebuie răsturnate, luate în sens invers.<sup>4</sup> Motivele criticii nietzscheene a moralei creștine sînt profunde și prețioase, dar critica însăși este total inexactă. Nietzsche vorbește ca un orb din punct de vedere religios, lipsit de darul viziunii tainelor ultime. Religia lui Hristos nu este deloc ceea ce credea Nietzsche că este. Morala creștină nu este o morală de rob și plebeu, ci o morală aristocratic-nobilă, morala fiilor Domnului, a primilor născuți, a înaltei lor proveniențe și a înaltei lor destinații. Creștinismul este religia celor puternici în spirit, nu a celor slabi. În sanctitatea creștină s-a produs o selecție a celor puternici în spirit, o acumulare de forță spirituală. Etica proprie creștinismului este o etiică a victoriei în spirit, nu a înfrîngerii. Cei care înfrîng „lumea“, cei care sacrifică bunurile aces-tei lumi sînt cei mai puternici, cei mai autentici învingători. Prin comparație cu forța și biruința spiritului lui Hristos, orice forță și biruință în această lume este meschină și iluzorie. Puternicii astei lumi sînt slabi, învinși în Spirit. Adevărata morală creștină îl face pe om, înfiat de Dumnezeu, în mod liber răspunzător pentru soarta sa și pentru soarta lumii și exclude pentru fiii Domnului posibilitatea de a simți o ofensă de robi, de plebei, o obidă lipsită de noblețe față de soartă, de viață și de oameni. Trăirea culpei libere este o trăire a forței; trăirea ofensei de rob este o trăire a slăbiciunii. Cel părtaș la împărăția fiilor Domnului este liber. Cel care tînjește să-și ispășească vina sa și păcatul său, acela tînjește după forță din forță, iar nu după slăbiciune din slăbiciune, acela participă la izbăvirea lumii. Neputința omului de a ispăși prin propriile forțe naturale păcatul, faptul că el cere ajutor Mîntuitorului este neputința naturii umane căzute, neputința omului rupt de Dumnezeu. Dar, în adevăr, întreaga demnitate a omului stă în faptul că el este părtaș la Dumnezeu și la viața divină, la înălțarea sa. Iar ajutorul acordat omului de Mîntuitor, de Dumnezeu-Om, nu este un ajutor exterior omului, străin naturii lui, ci un ajutor lăuntric, descoperind propria

lui natură asemănătoare celei divine, pătașă la viața divină, este o înălțare interioară a omului. Hristos nu este în afara noastră, ci în noi, el este Omul Absolut în noi, El este participarea noastră la Sfînta Treime. Religia lui Hristos este religia forței supreme a omului, ea este opusă oricărei slăbiciuni și deprimări a omului. Creștinismul este calea descoperirii în fiecare om a Omului Absolut. Dar în epoca universală a ispășirii Omul Absolut se dezvăluie sub aspect sacrificial, iar morala creștină este o morală a sacrificiului. Celălalt aspect al Omului Absolut se dezvăluie în creație. De aceea calea moralei creștine duce prin jertfă la creație, prin repudierea aștei lumi și bunurilor ei ispititoare către creația altei lumi și altei vieți. În sacrificiu se află patosul autentic al moralei creștine. Sacrificiul presupune forța spiritului și exclude slăbiciunea spiritului. Numai forța este aptă de sacrificiu. Capacitatea de jertfire este întotdeauna nobilă, ea este întotdeauna aristocratică. Un spirit plebeu nu este un spirit jertfelnic. Sacrificarea creștină a „lumii” și bunurilor ei presupune întotdeauna o sacrificare a siguranței, a unei poziții neprimejdioase în lume, este întotdeauna repudierea bunei rînduiri în lume. Este consimțămîntul de a-l urma pe Hristos prin părăsirea de Dumnezeu. Caracterul sacrificial al moralei creștine este direct opus oricărui spirit burghez. De aceea adevărata morală creștină trebuie să recunoască virtutea situației nelipsite de primejdii, virtute pe care o recunoștea în cel mai înalt grad Nietzsche, și să respingă virtuțile burgheze. Dar jertfa în creștinism nu este niciodată jertfa în numele bunăstării oamenilor, în numele virtuților burgheze, ci jertfa în numele lui Dumnezeu și în numele valorilor creatoare, valorilor înălțării. Este o cale spre înălțime prin dezintegrare. Jertfa creștină este întotdeauna a piscurilor și a înălțării, nu a șesurilor, nu nivelatoare. Morala creștină este o morală a valorilor, a înălțării creatoare a vieții și nu morala bunăstării oamenilor, nu o morală altruist-distribuitoare. Creștinismul este o religie a iubirii, nu a altruismului. Creștinismul nu admite coborîrea calității în numele cantității, el este în întregime în calitate, adică în valoare aristocratică.

\*

Criza universală a culturii, despre care s-a vorbit mult, este în același timp o criză a moralei, o revoluție a conștiinței morale. Amoralismul este un fenomen al crizei universale a moralei după

cum decadentismul este un fenomen al crizei universale a artei. Ca valoare canonică, ca valoare culturală general-valabilă, morala este fracturată, la fel de răscoaptă și fracturată ca și celelalte valori canonice și general-valabile ale culturii, la fel ca știința, ca arta clasic-sublimă, ca familia și toate celelalte. Între morală și existență e o prăpastie adâncă și această prăpastie s-a căscat acum. Este un caz particular, dar foarte grăitor, al rupturii dintre cultură și existență. Pe calea moralei este inaccesibilă treapta supremă a existenței, o altă viață. Amoralismul nu este decît simptomul maladiv, adesea superficial, al profunde crize a moralei ca lege, a moralei veterotestamentar-canonice. Tot astfel, anomaliiile sexualității reprezintă un simptom maladiv al crizei speciei, al fracturii în vechea sexualitate. Prin criza universală a moralei își croiește drum setea de creație morală, de morală creatoare, nu de supunere.<sup>5</sup> Criza moralismului, revolta împotriva legii supunerii morale este și ea prevestirea noii epoci universale, epocii creatoare. În viața morală, ca și în viața cognitivă, artistică, sexuală noul om jinduiește să creeze o nouă viață și nu să poarte doar povara supunerii față de consecințele păcatului, nu să se adapteze doar la condițiile acestei lumi. În morala canonică a tuturor epocilor nu s-a născut încă o nouă comunicare între oameni. Ca orice lege, morala mai degrabă demasca răul decît să făurească adevărul suprem al vieții. Astăzi morala depășește legea supunerii, care demască răul, dar se adaptează la condițiile lui. Morala vrea să devină creația unui adevăr superior al vieții și unei existențe superioare. Ca sferă diferențiată a vieții culturale, morala încetează să inspire, se anhilozază și degenează. Ea este percepută ca o piedică în calea creației existenței. Morala de mijloc, morala siguranței, morala care întîrzie sosirea sfîrșitului, care îngreuează existența trebuie, mai devreme sau mai tîrziu, să sfîrșească singură și să fie depășită prin încordarea creatoare a spiritului uman. În această criză a moralei mijlociu-îngrăditoare, a moralei siguranței, importanța lui Nietzsche este uriașă. Spiritul lui creator a voit să se așeze de cealaltă parte a mijlocului lipsit de primejdii al moralei canonice. Morala canonică a fost întotdeauna purtătoarea spiritului mijlociu-comun, iar nu a spiritului înălțimilor individuale. Nietzsche a fost marele demascator al spiritului mijlociu-comun al umanismului. Morala umanismului nu este morala capătului și pîscului, ea este morala mijlocului și platitudinii. Morala umanismului este încă o morală a ascultării, nu



a creației, morala speciei, nu morala teantropiei. Morala umanistă este distributivă, nu productivă. Nietzsche este precursorul sacrificial al noii epoci morale. Dar el însuși este în întregime tranzitoriu, el nu este făurarul unor valori noi. Noua epocă a creației va fi supramorală, la fel cum va fi supraculturală, iar nu premorală și preculturală. Premoralitatea, amoralitatea înseamnă nihilism, ca orice precultură, ca orice revoltă anarhică negatoare, care nu zidește cosmosul, ci descătușează haosul. Criza universală a moralei trebuie să se îndrepte spre sfârșit, nu să se întoarcă la început. În criza moralei este enormă și importanța lui Ibsen. În creația lui Ibsen găsim aceeași atmosferă a aerului de munte, de eroică ascensiune care există și în *Zarathustra*. Aceeași revoltă a individualității afirmându-se calitativ împotriva spiritului mijlociu-comun. Nietzsche și Ibsen sînt cei mai mari moralisti ai noilor vremuri, dar ei sînt încă orbi din punct de vedere religios. Semnificativă este, de asemenea, înfocata ură a catolicului nebun Léon Bloy împotriva lumii burgheze și valorilor moralei burgheze. În cartea sa *Exégèse des Lieux Communs* există scrieri de autentică genialitate și spiritul burghez este disecat în profunzime ca o categorie religios-metafizică.<sup>6</sup> La L. Bloy freamătă și se mînie tot ce a fost cu adevărat nobil în catolicism, nesupus lumii burgheze. Dar în ura înfocată a lui L. Bloy există necredință în victoria nobleței asupra burgheziei. Există la Bloy o neputință creatoare, ca la toți marii catolici francezi ai secolului al XIX-lea. Un destin nebănuit l-a făcut pe Nietzsche temerar din punct de vedere creator și orb din punct de vedere religios, iar pe Bloy văzător din punct de vedere religios dar neputincios din punct de vedere creator.

Care este deci esența crizei morale? Esența aceasta constă, în primul rînd, în trecerea revoluționară de la conștiința pentru care morala înseamnă supunere față de legea mijlociu-comună la o conștiință pentru care *morala este o sarcină creatoare a individualității*. Asta înseamnă eliberarea de reziduurile moralei heteronome. Morala general-valabilă a legii nu era decît o demascare a răului și păcatului și o egalizare a tuturor în rău și păcat. Legea trebuie împlinită, adică trebuie să nu faci rău și să te eliberezi de păcat. În această depășire nu există nimic individual și creator. Dar sarcina cea mai înaltă a omului este crearea noii vieți. Crearea noii vieți trece prin taina individualității. Morala creatoare nu este îndeplinire a legii, ea este revelație a omului. Și această revelație a omului în

creația morală, întotdeauna individual-calitativă, iar nu mijlociu-comună, se întâlnește undeva cu morala evanghelică, cu morala sfântului Francisc, cu poezia individuală a vieții neotestamentare, care nu cunoaște legea. Ceea ce s-a spus aici nu înseamnă anomism. Legea trebuie depășită interior, nu respinsă prin revoltă. Latura păcătoasă a naturii umane rămîne întotdeauna întoarsă către lege, dar latura ei creatoare iese de sub lege.

\*

Morala creștină tradițională a fost în mod prea exclusiv construită pe frica și grija pentru salvarea sufletului. Morala creatoare trebuie să fie construită pe bărbăție și grijă pentru înălțarea creatoare. Frica de pieire înjosește omul și devine pînă la urmă imorală și nereligioasă prin motivele ei. Această frică este lipsită de noblețe și urîță. Veșnicul tremur înfricoșat pentru propriul suflet distruge chipul Domnului în om. De groază, omul este gata să renunțe la toate valorile creației, doar să nu piară. Aceasta este o formă particulară, extrem de neatrăgătoare, de egoism religios. Egoismul și lașitatea sînt interior corelate. Tot astfel sînt corelate între ele spiritul de sacrificiu și bărbăția. Neînfricarea și curajul sînt virtuți religioase. Neînfricarea spiritului, temeritatea în fața Domnului sînt virtuțile supreme, sacrificiale ale căii religioase. Frica egoistă de propria pieire, ce împinge omul să renunțe la onoare, trebuie să lase loc fricii de propria josnicie, urîtenie, lipsă de noblețe. Este o mare calomnie la adresa creștinismului a spune că îi este străin simțul onoarei. Adevăratul spirit al onoarei nici nu este posibil altfel decît pe terenul creștinismului, căci creștinismul este o revelație despre personalitate. Onoarea nu înseamnă trufie spirituală și afirmare de sine. Onoarea înseamnă paza în om a chipului și asemănării lui Dumnezeu, care nu trebuie înjosit. Onoarea păzește valoarea divină și reprezintă, de aceea, unul dintre fundamentele moralei. Renunțarea la sine distruge natura atee din om. Onoarea afirmă natura divină a omului. Renunțarea la autoafirmarea atee și paza onoarei converg într-o unică virtute — dezvăluirea Omului divin. În cavalerism a existat o creație morală autentică. Ideea cavalerismului anticipa revelația despre om. Dar cavalerismul nu s-a realizat niciodată. Cavalerismul concret al Evului Mediu era la fel de departe de ideea cavalerismului pe cît este de departe ierarhia

concretă a bisericii catolice de Biserica mistică a lui Hristos. Căvalerismul este veșnic prin misiunea sa. El a introdus în lume valori eroice — valoarea onoarei sacrificiale și a fidelității sacrificiale. În căvalerism se făurea personalitatea. Lumea burgheză a epocii contemporane a vrut să substituie căvalerismului spiritul mic-burghez, virtuților cavaleerești virtuțile mic-burgeze. Căvalerismul a fost îngropat pe veci ca o creatură a Evului Mediu, el nu mai poate renaște, credea lumea burgheză. Dar pieirea căvalerismului ar însemna pieirea înaltei căliri sufletești a personalității. Spiritul căvalerismului continuă să trăiască în veșnică opoziție cu spiritul burghez. Morala cavalească și morala burgheză vor rămâne în vecii vecilor, pînă la sfîrșitul veacurilor, polarități profunde, vrăjmașe. Categoriile căvalerismului și spiritului burghez sînt categorii religios-metafizice, nu social-istorice, ele persistă în vestimentațiile diverse ale diferitelor epoci. Căvalerismul rămîne o misiune eternă a spiritului uman, care depășește vestmintele desuete ale căvalerismului medieval. Și misiunea căvalerismului spiritual, a căvalerismului în Spirit se ridică în epoca noastră burgheză cu o nouă forță în fața vîrfurilor umanității. În epoca noastră este posibilă renașterea ordinelor cavaleerești într-un spirit nou. Spiritul căvalerismului este chemat să păzească aristocratismul autentic, celest al valorilor morale, ierarhismul autentic, celest, neîntinat de ierarhismul burghez al astei lumi. Faptul că orice valoare este aristocratică este o revelație a spiritului cavaleresc. Căvalerismul constituie o ierarhie autentică, tainică, o ierarhie a jertfei și de aceea nevăzută pentru lumea burgheză, subordonată ierarhiei sale vizibile, dar înșelătoare. Morala cavalească este o morală a valorii și ea este, de aceea, profund opusă întregii morale burghez-democratice a bunăstării și rînduiei, moralei „ultimilor oameni“. Democratismul (în sens metafizic, nu social) este profund burghez, căci pune bunăstarea și rînduiala oamenilor mai presus de valori, cantitatea mai presus de calitate, ceea ce este mijlociu-comun mai presus de individual, distribuția mai presus de creație. Morala aristocratică (în sens metafizic, nu social) este morala valorii, a calității, a individualității, a creației. Orice diminuare a valorii, calității, individualității, creației în numele mijlociu-comunului, cantitativului, bunăstării, rînduiei și distribuției este un păcat în fața lui Dumnezeu și în fața divinului din om. Ecumenismul, universalismul creștin nu poate avea nimic comun cu diminuarea democratică a valorilor și

calităților, cu sacrificarea burgheză a creației în numele bunăstării. Creștinismul este aristocratic, ierarhic, el este orientat către valoare, către calitate, către individualitate. Și în același timp creștinismul este ecumenic-universal, el este salvarea lumii întregi, a toți și toate, pînă la ultimul fir de iarbă, el cheamă pe toți la banchetul mesianic. Creștinismul recunoaște valoarea absolută a fiecărei persoane umane, dar această recunoaștere nu are nimic comun cu mecanica democratică a cantităților. Și în adevăr, viitoarea morală creatoare a lumii, semnificînd o măreață revoluție morală, nu este o morală democratică, ci o morală aristocratică, de vreme ce creația este în întregime în calitate, nu în cantitate, în valoare, nu în bunăstare, în individual, nu în mijlociu-comun, în înălțare, nu în distribuire, în organism, nu în mecanism. Aristocratismul este moralmente revoluționar, democratismul este moralmente conservator. Morala cavaleriească a aristocratismului nu poate oprima și înrobi pe nimeni — ea este slujire universală, întotdeauna sacrificială. Cavalerul se sacrifică pe sine și binele său, dar nu sacrifică niciodată o valoare, este în mod absolut fidel valorii.

\*

Nu numai utilitarismul, ci și altruismul este o concepție a moralei burghez-democratice, a moralei mijlociu-comune a bunăstării, a moralei cantităților. Altruismul a fost inventat de burghez-democraticul veac al XIX-lea, care a vrut să înlocuiască prin el iubirea creștină. Despre altruism se vorbește atunci cînd s-a răcit și a înghețat iubirea. Iubirea este creație a unei forme noi de comunicare, de comunicare în Spirit. Iubirea unește organic, ea satură calitativ. Iubirea este ieșire din „astă lume“, din gravitație, înțepenire și sfîșiere în altă lume, lumea libertății și unificării. Altruismul se află în întregime în gravitația, înțepenirea și sfîșierea „astei lumi“, el nu conține o nouă comunicare, nu conține calitate, individualitate. Altruismul vrea să stabilească mecanica unificării mijlociu-comune a oamenilor. Altruismul subordonează valoarea bunăstării oamenilor. Altruismul este prea omenesc, el nu are nimic divin, nici o valoare supraomenească. Valoarea supraomenească pe care se sprijină orice morală autentic aristocratică, nobilă, se află dincolo de contrapunerea vulgară între altruism și egoism. Morala creștină se

află și ea dincolo de contrapunerea între egoism și altruism, căci ea deduce chiar relațiile dintre oameni din relația omului cu Dumnezeu: nu în numele său și în numele altuia, ci în numele Domnului și al valorii divine. Omul este durere și rușine, omul trebuie depășit, orice om — și eu, și tu. Revelația despre om va fi o depășire a omului ca valoare umanistă supremă, va fi revelația omului divin. Tentativa de a conferi creștinismului un caracter altruist-utilitar a fost o măreață cădere a conștiinței creștine. Cu adevărat, orice altruism este în esența sa un utilitarism mascat, el este religia bunăstării umane. Altruismul este aceeași morală burgheză, morala valorilor burgheze. Altruismul nu face decît să deplaseze valorile burgheze de la „eu“ la „tu“, el vrea întotdeauna pentru alții bunăstare burgheză și în acest fel vrea, pe furiș, să se bucure și pentru „eu“ de bunăstarea burgheză. Creștinismul recunoaște, pentru „eu“ și pentru „tu“ deopotrivă, alte valori, neburgheze. Căci din punct de vedere universal orice „tu“ este doar un „eu“ mascat. Și ceea ce este recunoscut ca valoros pentru „tu“ se dovedește valoros și pentru „eu“. Dacă pentru „altul“ sînt recunoscute ca valoroase bogăția și bunăstarea, atunci ele sînt recunoscute ca fiind valoroase și pentru „sine“. În altruism nu există încă ieșire din valorile burgheze, din „astă lume“. Altruismul este profund opus oricărei creații, el se străduiește să pună o frînă morală în calea creației. Moralei altruiste îi este opusă morala înălțării creatoare a calităților vieții. Morala utilitar-altruistă nu admite înălțarea omului, o prea puternică intensificare a calităților și valorilor individualității, căci le consideră păcate împotriva „altora“. Ea cere nivelarea calităților în cantități. Este morala egalității mecanice, a depersonalizării și devalorizării, o morală a platitudinii. Pentru creștinism important nu este nici „eu“, nici „tu“, nici egalizarea lor, ci valoarea divină și adevărul divin, care este mai presus de „mine“ și de „celălalt“. Altruismul poartă pecetea spiritului plebeu, el este ideologia democrației false, mecanice. Valoarea individualității, care se dezvăluie în creștinism în întreaga ei intimitate și necuprindere, se îneacă definitiv și pierde în morala altruist-democratică. Mistica jertfei este necunoscută acestei morale și iată că ea cere jertfa calității în numele cantității, a individualului în numele mijlociu-comunului, a valorii în numele bunăstării, adică jertfa a ceea ce este al altei lumi în numele „astei lumi“. Morala creatoare va mătura revoluționar morala altruist-democratică, adică va reevalua

cu adevărat valorile. În conștiința creștină valoarea infinită a individualității se unește cu cosmismul și universalismul moral. Este frapant că tocmai moralei altruiste îi este străin orice cosmism și universalism, îi este de neînțeles legătura dintre om și cosmos. Altruismul este în întregime absorbit de omenescul rupt de cosmic, îi este de neînțeles și străină grija pentru armonia cosmică, și nu doar cea pentru Ivan și Petru. În altruismul democratic există o neplăcută mulțumire de sine a limitării omenesci. Ideologiei altruist-democratice îi este cunoscut individualismul și îi este cunoscut mijlociu-comunul, dar ea nu cunoaște individualitatea, nu cunoaște cosmosul. Numai o morală cosmică, avînd întotdeauna în vedere locul individualității în ierarhia universală, preîntîmpină acea pieire a personalității în individualism pe care a dezvăluit-o atît de genial Ibsen în *Peer Gynt*. Morala creatoare este individuală și cosmică, în ea energia creatoare a individualității se revarsă în cosmos, iar cosmosul umple cu sine individualitatea. În morala creatoare personalul este trăit ca universal și universalul ca personal. Pentru ea încetează să fie interesantă banala și elementara problemă a egoismului și altruismului. Există un adevăr divin nu numai în iubirea față de altul, ci și în iubirea de sine. Hristos a poruncit să-ți iubești aproapele ca pe tine însuși, adică să te iubești și pe tine, ca imagine și asemănare a lui Dumnezeu. Iubirea divină de sine nu are nimic comun cu egoismul. Egoiștii pot avea față de ei înșiși un sentiment de repulsie. Neiubirea de sine este izvorul clandestinității, vanității bolnave, invidiei, lipsei de noblețe. Morala creatoare este o morală a vocației, ea afirmă sensul etic al vocației, ea nu cunoaște decît irepetabilele căi individuale. Nu este posibil refuzul individualității și al căii individuale, pentru că refuzul căii individuale, renunțarea la individualitate este și ea profund individuală. Iar oamenii sînt dificil de comparat din punct de vedere moral. Căci nimeni nu știe ce și cît costă pe fiecare. *Sarcina morală a fiecăruia este irepetabil individuală. Și de aceea sarcina aprecierii morale este o sarcină a pătrunderii intuitive în taina individualității și nu una a mecanicii morale cantitative.* De aceea stă spus: să nu judecați.



Taina ispășirii eliberează de moralism și deschide calea către morala superioară a iubirii creatoare. Iubirea neotestamentară

ușurează apăsarea moralismului. Taina ispășirii ușurează povara legii, dar impune povara creației. Ispășirea conduce de la lege la creație. Ceea ce a fost început în lege sfârșește în creație. Și în morală se pot descoperi elemente ale legii, ispășirii, creației. Legea nu este încă nici astăzi depășită de om. Rolul legii este negativ. Dar ea poate fi îndreptată împotriva vechiului haos păcătos, ca și împotriva creației noului cosmos. În primul caz morala legii își păstrează sensul religios. În al doilea, ea devine un moralism demonic, o îngreunare rea, un izvor de reacție universală. Încă în vremurile ivirii lui Hristos s-a produs îngreunarea demonică și sclerozarea legii la cărturari și farisei. Iar astăzi chiar ispășirea eliberatoare a fost transformată în lege îngreunată și sclerozată. Și binele poate deveni demonic, asemeni estetismului. Binele vrăjmaș creației este demonic, în el există greutate și osificare demonică. Excesiva superioritate moralistă poate fi un păcat împotriva bogăției haturii creatoare a omului, împotriva plenitudinii vieții individuale, împotriva sensului multiplicității. Desăvârșirea morală și înălțarea morală nu trebuie să înăbușe năzuința faustică de plenitudine a vieții. Nimicirea creației în numele binelui, în numele legii morale este o reacție înspăimântătoare, împiedicând realizarea intențiilor divine, frînând sosirea sfârșitului care le dezleagă pe toate. Forțele atașate în exclusivitate legii nu înțeleg și nu acceptă acel adevăr mai înalt pentru care creația este mai mult decât supunerea primordială față de voința Domnului, că Domnul însuși a dorit revelația voinței omenești. Creația nu este niciodată revoltă a vechiului haos, ea este întotdeauna formarea unui nou cosmos. În revolta haotică nu există nimic creator, ea este întotdeauna o reacție religioasă și se cere demascată prin lege. *Creația este cosmică, nu haotică și de aceea ea nu cade sub incidența legii, întoarse întotdeauna către vechiul haos.* Creația este în ultimul rînd anarhie. Dionisiacul creației este un dionisiac transfigurat, care a trecut prin lege și ispășire, care s-a unit cu apolinicul. În creația dionisiacă persoana nu se cufundă și nu dispare în stihia originară, individualitatea nu se dizolvă. Morala legii este potrivnică oricărei manifestări a dionisiacului, oricărui extaz, ea este, într-un anumit sens, exclusiv apolinică, este întotdeauna o prevenire a primejdiei dispariției personalității. Dar această morală a legii nu cunoaște decât stihia dionisiacă veche, stihia haotică, ea nu cunoaște extazele dionisiacului transfigurat, creator. Morala creatoare este o morală

dionisiacă. Dar acesta este cel mai puțin dionisiacul vechiului haos, este dionisiacul trecut prin sensul religios al culturii. Dionisiacul barbar, neluminat de Logosul universal, este o stavilă în calea apariției epocii religioase a creației. Dionisiacul haotic este încă supus legii, căreia creația nu îi este supusă. Iar în creație se descoperă natura serafică a omului. Natura pasională a omului nu poate fi și nu trebuie să fie înăbușită și strivită, ci doar transfigurată creator. În morala yoghinilor hinduși există un prețios îndemn la autodisciplinarea voinței, la concentrare spirituală, dar există și primejdia înăbușirii definitive a naturii dionisiac-pasionale a omului. Aceeași primejdie a înăbușirii izvoarelor dionisiac-pasionale ale creației este prezentă și în mișcarea teosofică actuală.

\*

În fața noastră s-au deschis două căi morale: supunerea și creația, rînduiala „lumii“ și înălțarea în afara „lumii“. Criza religioasă universală este în același timp o criză morală, o tranziție către morala creației. Morala supunerii și-a îndeplinit misiunea și o îndeplinește încă în zilele noastre, întrucît în om domnește haosul păcătos, dar ea trebuie biruită, întrucît în om trebuie să se producă revelația creatoare a cosmosului. Am văzut că morala creației nu este morala umanismului. Morala umanismului poate duce, în limitele ei ultime, la o morală antihristică. Morala creației trebuie despărțită de căile Teantropiei, căci în ea înălțarea și îndumnezeirea omului se produce prin Omul Absolut—Hristos, Dumnezeu—Om. Morala creației provoacă dușmănie față de sine, căci este o morală sărbătorească-poetică și nu cotidian-prozaică, o morală a spiritului aristocratic, nu a spiritului plebeu. Categoriile aristocratismului și plebeianismului nu sînt categorii sociologice și nu sînt corelate cu ierarhizarea burgheză a acestei lumi. Morala creației trebuie să elibereze omul de acel sentiment apăsător de a fi o vită de povară, de acea conștiință de sine care este în aceeași măsură proprie cărții vechi a Facerii și noilor cărți de materialism economic. Această eliberare de opresiune se realizează prin jertfă liber consimțită. În om păcatul nu trebuie doar în mod negativ demascat prin lege și ispășit, în el trebuie să se dezvăluie în mod pozitiv natura sa creatoare, natura sa serafică-neprihănită, asemănătoare celei divine. Negarea păcatului în umanism nu putea



deveni o revelație a naturii serafic-neprihănite a omului, a naturii predestinate creației. În această negare era conținut un nou păcat care ascundea chipul Domnului în om, căci era o lepădare de divinul din om. Numai epoca religioasă creatoare va duce la o conștiință de sine pozitivă a omului, va elibera de apăsarea unei conștiințe de sine exclusiv negative. În morala creației va exista inspirația unei noi vieți, unei vieți nemaiîntâlnite. Este viața în Spirit, nu în lume, viața spiritual liberă de reacții față de lume și lumesc.<sup>7</sup> Din morala creației decurge și o nouă evaluare a socialului. Noua viață creatoare nu se poate mișca nici la dreapta, nici la stînga, pe linia „lumii“, ci doar în sus și în profunzime, pe linia Spiritului.

## Capitolul XII

# CREAȚIE ȘI COMUNITATE SOCIALĂ

Secolele al XIX-lea și al XX-lea reprezintă epoca unei intensificări fără precedent a spiritului de comunitate socială și a unei intensificări fără precedent a individualismului. Ne aflăm în aceeași măsură sub semnul unui sociologism extrem (conștiința general acceptată în zilele noastre este conștiința sociologică, sociologia a înlocuit teologia) și al unei extreme însingurări individualiste a personalității. Care este deci corelația între acești doi poli ai conștiinței contemporane? Sociologismul și individualismul sînt profund legate între ele, sînt două laturi ale uneia și aceleiași dezniri a lumii, două expresii ale aceleiași stări necosmice a lumii. Sociologismul este falsa comunitate, comunitatea deznirii individualiste, comunicarea diminuată a unor înstrăinați. Sociologismul contemporan este profund opus oricărui spirit sobornicesc în sensul religios al termenului. Contrapunerea individualismului și comunității sociale este falsă. Comunitatea socială și individualismul sînt în cel mai înalt grad compatibile. Concepția ultra-„socială“ despre lume a marxismului este, în realitate, o concepție atomistă. Marxismul susține comunitatea socială a unor atomi vrăjmași, dezbinați, dezintegrați. În conștiința marxistă nu există nimic organic, nici o recunoaștere a realității a ceea ce este suprapersonal (în el nu există nici recunoașterea realității a ceea ce este personal). Comunitatea socială marxistă apare după ce păcatul dezbinării individualiste s-a săvîrșit. Sociologismul extrem al marxismului nu este decît una dintre expresiile individualismului extrem. Un atare sociologism nu este posibil pentru cei care sînt interior uniți. Marxismul vorbește despre felul în care să se unească în societate din necesitate existențială acei atomi care sînt străini unii de ceilalți și se urăsc reciproc. Înstrăinarea și dezbinarea individualistă se află la temelia

oricărei „politici“, oricărei „comunități sociale“ a epocii noastre. Sîntem prea sociali pentru că sîntem prea izolați și înstrăinați unii de ceilalți. O astfel de izolare și înstrăinare creează necesitatea unei socializări extreme, unui sociologism extrem al conștiinței. Sociologismul nu este decît expresia robiei noastre, adaptării noastre la necesitatea naturală. În acest sociologism nu există nimic liber și creator. În dominația „socialului“ asupra conștiinței contemporane există ceva strivitor, ca un coșmar. Acest „social“ exterior ascunde și stinge toate realitățile adevărate, ultime. Toate valorile ultime, adevărate sînt înlocuite prin valorile false și exterioare ale „socialului“. Sentimentul și concepția socială, sociologică despre lume a contemporanilor neagă realitatea omului și realitatea cosmosului, în ele se reflectă atomizarea omului, ca și a cosmosului. În esență sociologismul este întotdeauna un pozitivism. Sociologismul neagă microcosmicitatea omului, el este rezultatul rupturii de cosmos, al falsului individualism. Căci conștiința limitată a pozitivismului se bizuie în întregime pe ruptura dintre om și cosmos, pe izolarea omului și atașarea lui de ceea ce este izolat, pe pierderea conștiinței realității omului și a cosmosului. Pozitivismul sociologist este expresia extremă a stării necosmice a omului, a izolării omului de lume și a preocupării sale exclusive, copleșitoare față de relațiile umane apărute pe terenul acestei izolări. Individualismului îi este metafizic opus universalismul, cosmismul. Această opoziție este una organică. Conștiința de sine a omului ca microcosmos, conștiința apartenenței organice a omului la ierarhia cosmică — iată conștiința care exclude orice individualism și izolare. Socialul nu este decît un caz particular al universalismului, nu este decît una dintre expresiile comunității cosmice a oamenilor. Și întreaga acuitate a problemei comunității sociale nu constă defel în întrebarea dacă trebuie pornit de la societate sau de la personalitate și care din ele are înțîietatea. Întreaga acuitate a problemei este că atît societatea cît și personalitatea trebuie înțelese în mod ontologic-cosmic. Caracterul „social“ al conștiinței care domină în prezent ascunde taina creatoare a comuniunii, neagă, nu vrea să știe de natura cosmică a omului și societății, se desprinde de rădăcinile organice ale comuniunii. Omul, însingurat în ceea ce este exclusiv omenesc și în relații exclusiv omenești, nu poate cunoaște tainele comuniunii. Omul conștiinței pozitiv-sociologice nu se cunoaște pe sine și pe ai săi, nu cunoaște lumea și legăturile sale cu lumea.<sup>1</sup> Întreaga

„politică“, practica socială a lumii noastre nu este deloc conștientă de natura sa, ea are iluzia că este creație liberă sau năzuință către creație liberă. Dar natura „politicii“, a practicii sociale a acestei lumi este cel mai puțin creatoare și liberă, ea provine din necesitatea rea și reprezintă o supunere față de consecințele răului. Minciuna fundamentală a oricărei „politici“ constă în faptul că ea se dă drept creație a unei noi forme de comunitate, în timp ce ea nu este decît expresia vechii dezbinări, a necosmicității lumii, adaptare la necesitatea rea. „Politica“ este, în esență, întotdeauna întoarsă înapoi, ea este întotdeauna o reacție de adaptare. Și orice politică a astei lumi, reacționară și revoluționară, liberală și radicală este supunere, iar nu creație. „Politica“ nu este reală în sensul ultim, metafizic al acestui cuvînt și nu este radicală, nu atinge rădăcinile existenței. „Politica“ rămîne la suprafață și produce o existență iluzorie. „Politica“ este inclusă în cultura generală, dar ea nu este o cale către o nouă lume, către o nouă viață. „Politica“ intră și ea în criză universală, la fel cu întreaga cultură. În socialism, în anarhism, în căutările unei noi comunități religioase se săvîrșește criza mondială a „politicii“, zguduirea oricărei comunități a „astei lumi“, a comunității dictate de necesitate. Dar asta nu înseamnă, desigur, că politica nu este necesară.



Toate elementele fundamentale ale comunității sociale sînt, în pofida evoluției pe care au suferit-o în timp, vechi. Orice stat, orice drept, orice economie sînt vechi în esență, aparțin împărăției legii, se supun necesității, se află încă, din punct de vedere religios, în Vechiul Testament și paganism. Comunitatea economic-statal-legislativă, conservatoare, liberală sau revoluționară, feudală, burgheză sau socialistă este întotdeauna o comunitate dictată de necesitate, nu de libertate, este întotdeauna adaptare, nu creație, este întotdeauna o comunitate veche. Aceeași adaptare la necesitatea rea operează în monarhia absolută, ca și în republica socialistă, aceeași absență a unei comuniuni în Spirit, comuniune creatoare și liberă, aceeași supunere față de povara legii care demască păcatul. În același plan rămîne și anarhismul; el se revoltă mecanic împotriva oricărei legi care demască, pe drept, păcatul, el rămîne în păcatul neispășit și în epoca necreatoare. Orice ordine de drept reprezintă neîncrederea

legiferată a omului față de om, veșnica temere, veșnica așteptare a loviturii de după colț. Existența statal-legislativă este o existență a învrăjbiților. Orice economie este o grijă grea, o trudă în sudoarea frunții, un blestem biblic. Ca și orice altă muncă, activitatea cu caracter economic încă nu este creație și presupune supunerea față de consecințele păcatului.<sup>2</sup> În grija, teama și sudoarea trudnică a economiei, dreptului și statului nu există harul dăruit al iubirii. Noul Testament nu cunoaște nici stat, nici drept, nici economie. Aceste elemente vechi ale comunității sociale a „astei lumi” s-au constituit în afara revelației neotestamentare. Noul Testament nu a descoperit elemente noi, proprii ale comunității sociale. Creștinismul neotestamentar justifică statul, dreptul, economia nu ca revelații ale unei noi comuniuni în Spirit, ci ca supunere față de consecințele păcatului, adică justifică vechea comunitate socială în mod veterotestamentar, prin aceea că legea este încă necesară și ea trebuie în continuare să demaște păcatul. Faptul că cel care conduce nu poartă spada în van este un adevăr veterotestamentar, nu neotestamentar, dar confirmat de Noul Testament pentru lumea veche, păcătoasă, în timp ce Evanghelia însăși propovăduiește eliberarea de veșnica grijă a rînduiei vieții. Simțul evanghelic al vieții nu este economic și nici statal, în el nu există îngreunare în păcat — în el se află ușurarea în ispășire. Comuniunea în Spiritul lui Hristos nu cunoaște griji și preocupări economic-statale. O astfel de revelație a vieții în spiritul lui Hristos, căreia i-au rămas necunoscute greutatea și poverile comunității sociale ale acestei lumi, a fost viața sfîntului Francisc de Assisi — cel mai mare episod al istoriei creștine după viața lui Iisus Hristos Însuși.<sup>3</sup> Dar calea către această nouă viață trece prin faptă eroică și jertfă. Calea noii vieți a umanității către comuniunea în Spirit nu poate trece decît prin actul eroic colectiv, sobornicesc, sacrificial, prin repudierea acelei siguranțe și rînduiei care sînt transmise de vechea comunitate socială a astei lumi. „Statul creștin” este o imposibilitate monstruoasă, o uniune a ireconciliabilelor. Statul nu este revelația comuniunii, ci doar expresia dezbinării, a necosmicității lumii. În stat nu există creație a unei existențe noi, ci doar supunere față de lege a celor cufundați în păcat, striviți de păcat. Dar statul nu este doar o lege dreaptă, care demască păcatul, el se transformă cu ușurință în păcat, ca toate elementele acestei lumi. De aceea natura statului este dublă. Pe de o parte statul demască în chip drept păcatul prin lege și conducătorul nu poartă în

van spada. Pe de altă parte statul se contaminează el însuși de păcat și comite răul. Principiul puterii în această lume este sursa uneia dintre ispitele respinse de Hristos în pustie. Statul uită mereu proveniența sa negativă și natura sa negativă, el pretinde să fie împărăția pozitivă a astei lumi, cetatea terestră. Această ispită a imperialismului pîndește orice stat. Statul, în esența lui necreator, pretinde să fie împărăția absolută și devine dușmanul oricărei mișcări creatoare, devine lege care demască nu păcatul, ci creația. Iar orice demascare dușmănoasă a creației devine păcat. Supunerea față de consecințele păcatului se transformă în dușmănie față de orice mișcare creatoare. Supunerea se transformă în robie. Există în organizarea statală ortodoxă un patos al repaosului veșnic, o adversitate față de orice mișcare ca fiind păcătoasă. Însăși împărăția cerurilor esie văzută ca repaos veșnic și împărăția pămîntească trebuie să fie după asemănarea acestui repaos ceresc. Orice mișcare înseamnă răzvrătire — numai absoluta ascultare permite intrarea în împărăția repaosului. Statul sacru trebuie să instituie chiar și pe pămîntul păcătos, neliniștit repaosul veșnic, imobil. Aici psihologia patristică a supunerii se transformă în împietrire și osificare, în moarte spirituală. Aici se află sursa psihologică a reacției extreme. Ortodoxia ca fenomen al existenței curente este întotdeauna de partea acestei reacții extreme. Noul Testament îndreptățește statul care condamnă păcatul, dar nu îndreptățește statul care condamnă creația. Absolutismul statal ortodox, cu nemăsurata sa apăsare, poate fi cel mai puțin considerat o ideologie neotestamentară, creștină în sensul propriu al cuvîntului. Tot atît de puțin din spiritul neotestamentar, pur creștin, există și în teocrația papală. Absolutismul imperialist al țarului sau papei este cu desăvîrșire incompatibil cu creștinismul, el se află în afara religiei ispășirii. Aici îngreunarea în comunitate socială păcătoasă este dată drept revelația comunității sociale creștine. Toate teocrațiile creștine au reprezentat o reținere falsă și forțată a vieții în hotarele exterioare ale spiritului bisericii, împiedicînd revelarea liberă a umanității, uniunea ei liberă cu Dumnezeu.<sup>4</sup> De aceea secularizarea organizării statale și sociale are o semnificație religioasă pozitivă, ea pregătește viața teantropică liberă. Se uită prea adesea că creștinii nu au Cetatea lor, ei năzuiesc după Cetatea ce va să vină. Pămîntul n-a văzut încă Cetatea creștină. Edificarea noii Cetăți nu se poate realiza pornind de la elementele vechi ale comunității sociale — stat, drept, economie —

elemente care rămîn în epoca universală precreatoare. În esență, unghiul de vedere asupra lumii al creștinismului vechi, ortodox și catolic, exclude posibilitatea luptei cu răul în lume, luptei cu neadevărul și nedreptatea în ordinea lumii, căci această viziune a lumii admite doar păcatul și consecințele lui fatale, dar nu admite un rău contrapus omului, nedreptatea în situațiile terestre ale oamenilor, în ordinea vieții. Creștinismul accepta viața așa cum este ea, justifica ordinea vieții ca inevitabila și dreapta consecință a păcatului. El făcea imposibilă sfînta indignare împotriva neadevărului josnic. Asemănătoare este și perspectiva teosofică asupra vieții, cu învățătura ei despre Karma. Pentru a te război cu răul și neadevărul, pentru a revoluționa viața, a crea o viață nouă, trebuie admisă existența unui izvor de sine stătător al răului și înrobirii în lume.<sup>5</sup> Dar se naște oare creația noii Cetăți prin revoluții?

\*

Toate revoluțiile, fie ele politice sau sociale, sînt îndreptate către distrugerea mecanică, exterioară a legii și ispășirii, a statului și bisericii. În aceste revoluții nu există o autentică revoluție a spiritului — ele nu sînt creatoare, ci reacționare, sînt întoarse spre trecut, nu spre viitor. Revoluțiile sînt hipnotizate de o ură pasională față de vechea viață, natura lor este psihologic reacționară. Revoluția reprezintă o reacție împotriva vechiului și nu creația noului. Revoluțiile confirmă starea necosmică a lumii, ele nu leagă noua viață de transformarea organică a lumii în cosmos, în armonie cosmică. De aceea revoluțiile sînt greu de luat în considerare ca progres în ordinea cosmică a lumii. Revoluțiile rămîn în continuare în același plan cu reacțiile, ele sînt în mod negativ determinate de reacții. Psihologia fatală a revoluției, psihologie reacționară, este incapabilă de zbor creator. Revoluțiile se îngreunează de răzbunare acumulată, de atașament negativ față de trecutul detestat, de domnia simțirilor mecanice. Există în psihologia revoluționară o isterie nesănătoasă. Psihologiei revoluționare îi rămîne ascunsă taina creatoare a viitorului. Pasiunile revoluționare nu sînt pasiuni creatoare. Revoluțiile sînt potrivnice oricărei creații, ele sînt suspicioase față de creație. Oamenii înzestrați cu spirit creator nu sînt deloc revoluționari în sensul social-mecanic al termenului. Revoluțiile lor sînt altele, nemăsurat mai radicale, profunde, organice. Revoluțiile

rămîn încă în epocile legii și ispășirii și nu trec în epoca creației. Întreaga gîndire a revoluționarilor și întreaga lor psihologie este o gîndire și o psihologie a epocii universale a legii, o gîndire și o psihologie a demascării păcatului neispășit. Revoluționarii vor să scape exterior-mecanic de păcat și de rău și în felul acesta întăresc nu o dată păcatul și răul. Ei nu vor să depășească păcatul și răul în mod interior-organic, pentru a trece la creație. Legea în stat și ispășirea în biserică nu pot fi dărîmate, ele trebuie depășite mistic. În răzvrătirea mecanică împotriva împărăției legii și împărăției ispășirii nu există spirit creator, ea vlăguiește omul, orientîndu-i energia într-o direcție falsă. Legea nu poate fi exterior anulată pentru lumea care zace în păcat, așa cum nu poate fi anulată știința de ex[emplu], sau alte valori culturale precreatoare. Dar legea trebuie interior trăită și depășită. Legea este anulată de creație trecînd prin ispășire. Dar trecînd prin ispășire creația depășește răul lumii eliminîndu-l organic, nu mecanic. Veșnica succesiune în istorie a reacțiilor și revoluțiilor, a prezervărilor și distrugerilor este o veșnică minciună, o iluzie, o irealitate. Rădăcinile existenței rămîn neatinse de reacții și revoluții, această succesiune rămîne la suprafață, ea este mecanică și de aceea meonică. În atmosfera bolnăvicioasă a reacțiilor și revoluțiilor politice se creează o existență iluzorie, se dezvoltă pasiuni iluzorii și interese iluzorii. În această „politică“ iluzorie care este dată drept cea mai autentică viață, nu există realitate autentică sub aspect metafizic, lipsește existențialitatea. Reacțiile și revoluțiile sînt un coșmar păcătos. Calea comunității sociale creatoare presupune o altă conștiință, o altă orientare a voinței. Creația edifică un nou om și un nou cosmos, o nouă comuniune a omului cu omul și a omului cu cosmosul. Dar creația nu distruge nimic în mod mecanic, exterior, iluzoriu. Deșășind elementele veterotestamentare în viața socială, epoca universală creatoare trebuie eliberată de „politică“ iluzorie, de reacțiile și revoluțiile iluzorii. Dar calea creatoare nu admite expulzarea mecanică a poverii comunității sociale aflate sub lege, ci doar trăirea și depășirea ei interioară.



Doi poli — statalitatea extremă (imperialism) și anarhismul extrem — sînt în egală măsură potrivnici conștiinței creștine, ca



două expresii opuse ale stării necosmice, haotice a lumii, ale dezagregării și dezbinării universale. Statalitatea absolută și anarhismul absolut sînt două laturi ale aceleiași situații defectuoase a lumii. A crea din „astă lume“ cosmosul, a ajunge la armonia și uniunea universală nu este posibil nici pe calea statalității, nici pe calea anarhismului, ambele căi sînt deopotrivă exterioare și mecanice. Ideologia statală și ideologia anarhistă sînt ideologii fals religioase, necreștine. Anarhismul este la fel de mecanicist ca și statalitatea. Revolta anarhică poate fi relativ dreaptă față de neadevărul statal care a depășit orice limite, dar în mod absolut ea este întotdeauna nedreaptă în fața adevărului suprem, divin și cosmic. Statalitatea, cu dialectica ei internă, trebuie să primească loviturile anarhismului, căci ele se află pe același plan și se generează reciproc. Neadevărul exceselor statalității este incapabil să demaște neadevărul exceselor anarhismului; ambele neadevăruri sînt născute din același haos. Statalitatea și anarhismul sînt în egală măsură străine de spiritul creator, în ele nu se edifică o nouă comuniune. Nu în zadar ridică puterea spada împotriva haosului lumii în curs de dezintegrare. Și nu în zadar se răscoală libertatea nestăvilită împotriva spadei puterii, care nu face decît să amplifice haosul și dezagregarea lumii.

La fel de adversi conștiinței creștine sînt și alți doi poli — comunitatea burghez-capitalistă și comunitatea socialistă. Ambii poli sînt expresia unei unice dușmăanii, aceleiași stări de neiubire a lumii, aceleiași nedemne domnii a necesității peste fiii Domnului. Uniunea plină de iubire a omului cu seamănul său și a omului cu natura este la fel de puțin realizabilă pe terenul comunității socialiste, ca și pe cel al comunității burghez-capitaliste. Terenul socialist și terenul burghez-capitalist sînt unul și același teren. Socialismul este carne din carnea și sînge din sîngele societății burgheze. Idealurile socialismului sînt idealuri burgheze. Socialismul preia în întregime toate valorile burgheze ale bunurilor acestei lumi și nu vrea decît să le dezvolte în continuare și să le distribuie într-un mod nou, făcîndu-le proprietatea lumii întregi. Socialismul nu se îndoiește de valoarea bogăției lumești și a unei vieți bune, îndestulate în această lume. El vrea numai îndestulare a vieții pentru toți, vrea o „îmburghezire“ generalizată. Socialismului îi este propriu nu ațît disprețul față de burghezie, cît invidia față de ea. Socialismul dorește îmburghezirea definitivă ca pe împărăția astei lumi. Socialismului îi este străină depășirea ascetică a spiritului burghez al acestei lumi în numele altei

lumi. În socialism se simte nemăsurata apăsare a spiritului burghez al astei lumi, în el nu există libertate față de „lume“, nu există înari-pare. Socialismul nu face decît să încheie organizarea burgheză a lumii. În socialism nu există creație a unei noi comuniuni, nu există relație nouă, transfigurată a omului cu natura și a omului cu omul, ci aceeași veche relație burgheză. Socialismul este la fel de veterotestamentar, la fel de supus legii, la fel de îngreunat de păcatul neispășit ca și toate vechile societăți. Ultimele cuvinte ale socialismului marxist coincid cu primele cuvinte ale vechii cărți a Facerii. Socialismul se află în întregime în epoca universală precreatoare și este, de aceea, întors înapoi, nu înainte. Întocmai ca și anarhismul. Socialismul este expresia robiei omului față de necesitatea naturală și nu a dominării naturii de către om. Dar există un mare adevăr al socialismului în fața comunității sociale burghez-capitaliste. Lumea burgheză va trebui să cedeze locul lumii socialiste din necesitate și dreptate. Socialismul este dezvoltarea inevitabilă și dreaptă a spiritului burghez, a organizării burgheze a lumii. Toate argumentele burgheze împotriva socialismului sînt ipocrite și viciate. Socialismul este adevărul ultim și dreptatea ultimă a societății burgheze. Elementele veterotestamentare ale organizării sociale, care nu cunosc creația, trebuie să ajungă la o formă de îmburghezire socialistă. Adevărul relativ al socialismului este indubitabil. Dar indubitabil este și neadevărul absolut al socialismului. Socialismului îi este la fel de străin spiritul de sacrificiu ca și organizării sociale burghez-capitaliste. Iar calea către orice creație trece prin sacrificiu. Răfuielele socialismului cu societatea burgheză în curs de descompunere, ca și răfuielele anarhismului cu statalitatea în curs de descompunere sînt răfuiele vechi, socoteli intestinale, între oameni care viețuiesc în aceeași lume, se dușmănesc pe același plan, fără ieșire creatoare în altă lume. Socialismul este burghez pentru că aparține în întregime împărăției naturale a necesității și nu împărăției supranaturale a libertății. De aceea socialismul este privat de spirit creator. Pecetea spiritului burghez îngreunat apasă asupra tuturor ideologiilor sociale și de aceea toate aceste ideologii sînt necreștine.<sup>6</sup>

\*

Conștiința și viziunea creștină a lumii cer o atitudine ascetică față de bunurile astei lumi, cer repudierea valorilor burgheze. Atitu-

dinea creștină față de comunitatea socială este sacrificială, ea repudiază împărăția astei lumi. În timp ce orice stat, orice legislație, orice economie înseamnă buna orînduire a astei lumi și presupune recunoașterea valorilor burgheze în lume. Prin natura sa, statul nu este ascetic și nici sacrificial, în el se cristalizează întotdeauna o cramponare de bunurile lumii, o protejare a bunăstării. Concepția slavofilă a autocrației ca statalitate ascetică și sacrificială a fost un vis, fără nici o legătură cu autocrația istorică, deloc ascetică și sacrificială, la fel de burgheză ca toate statalitățile lumii. Creștinismul a fost întotdeauna incapabil să întemeieze un ideal oarecare de statalitate, legalitate și economie. Idealul social pozitiv al creștinismului n-a fost niciodată al „astei lumi“, el a fost cetatea ce va să vină, pe care creștinii nu o aveau, la care năzuiau doar. Dar, cum s-a mai spus în repetate rînduri, creștinismul îndreptățește comunitatea socială veche, statalitatea veche, ca supunere față de consecințele păcatului. Atitudinea creștină față de comunitatea socială se bizuia pe experiența religioasă a supunerii, nu pe cea a creației. *Creștinismul cerea supunere nu față de propria sa comunitate socială, ci față de o comunitate socială străină, păgînă, burgheză, chiar în mod direct rea.*<sup>7</sup> Această supunere era cerută nu în numele valorii adevărului social, ci în numele valorii smereniei în experiența religioasă a oamenilor. În creștinism exista un adevărat patos al supunerii față de neadevărul social ca pedeapsă dreaptă pentru păcatul oamenilor, exista aproape o nedorință ca adevărul divin să se realizeze în societatea umană și, în orice caz, o profundă neîncredere în posibilitatea acestei realizări. Acesta este paradoxul crucial al atitudinii creștine față de societate și istorie. Astfel realiza creștinismul poruncile sale ascetice în raport cu o societate non-ascetică. Dar lumea creștină trăia, în carnea și sîngele său, într-o societate non-ascetică, veterotestamentar-păgînă, burgheză, îi aparținea prin toate aspirațiile sale pămîntești. Lumii creștine îi era încă necunoscut spiritul comunitar al jertfei și spiritul comunitar al iubirii. Ceea ce a fost realizat individual de către sfinți, nu a fost încă realizat social, colectiv, istoric. Depășirea prin sacrificiu a spiritului social burghez, a îngreunării burgheze și a fricii burgheze este deja o cale către creația unei noi vieți, încă inexistentă, către o nouă comuniune umană, încă inexistentă. Organizarea socială nu a însemnat niciodată creație socială, ea a fost întotdeauna o formă de supunere și adaptare. O revoluție mondială cu adevărat radicală în comunitatea

socială se va produce abia atunci cînd lumea creștină se va maturiza, devenind capabilă de spirit de sacrificiu colectiv și de repudierea vechii comunități sociale a acestei lumi, care garantează și protejează bunurile lumești burgheze. Nu numai personalitatea, ci și colectivitatea creștină trebuie să treacă prin adevărul sacrificial al sfîntului Francisc. Acest sacrificiu înseamnă eliberarea de apăsarea nemăsurată a acestei lumi, de domnia necesității naturale. Căci pînă acum orice colectivitate, de la cea mai conservatoare pînă la cea mai revoluționară, era supusă apăsării necesității naturale, ea nu era o pătrundere în altă lume.

Colectivitatea creatoare este subterană, ea este, în raport cu împărăția terestră, o colectivitate a catacumbelor. Ea nu este împărăția astei lumi. Ea depășește „lumea“, îi sacrifică bunurile, în numele unei alte vieți, unei vieți libere. Trecerea de la supunere la creație în colectivitate este posibilă, ca peste tot, doar prin sacrificarea siguranței, rînduielii garantate. Acest spirit de sacrificiu nu poate avea nimic comun cu anarhia, cu haosul, el este întotdeauna cosmic prin natura sa. Anarhismul nu este sacrificial, el nu este decît vechea statalitate răsturnată. Statul, dreptul, economia sînt socotite printre valorile culturale ale umanității. Orientările sociale liberale în domeniul legislației vor să stabilească în politică valori la fel de diferențiate ca și în alte sfere ale culturii. Criza universală a culturii, despre care se vorbește pe tot parcursul acestei cărți, este în același timp și criza universală a valorilor diferențiate ale politicii, criza oricărei forme vechi de colectivitate. În comunitatea socială, ca și în filosofie, în artă, în sexualitate, în morală, peste tot se descoperă tendințe de manifestare a ceea ce se află la limită, a ceea ce este final, ultim. Socialismul, anarhismul, teocrația transgresează și ele limitele unei organizări sociale și politice normale, canonice, se revarsă, prin intențiile lor, dincolo de granițele culturii. Aspirația către Cetatea ce va să vină, orice formă ar căpăta ea, religioasă sau antireligioasă, trece întotdeauna dincolo de limitele culturii canonice, dincolo de limitele politicii diferențiate, este întotdeauna o orientare către ultim și final. Căutarea Împărăției lui Dumnezeu pe pămînt înseamnă căutarea ieșirii din orice adaptare la necesitatea naturală, înseamnă setea de eliberare de apăsarea „lumii“. Saltul în împărăția libertății, despre care vorbesc chiar și marxistii, fără a avea nici un drept la asta, este o ruptură revoluționară cu orice formă veche de colectivitate a „astei lumi“, cu orice „politică“, cu

orice statalitate, cu orice grijă pentru siguranța în lume. Trecerea revoluționară de la supunere religioasă la creație religioasă se produce prin criza universală a culturii mijlociu-canonice și a colectivității mijlociu-canonice. Este trecerea spre sfârșit.

\*

Creația unei noi comuniuni presupune revelația antropologică, revelația teantropică — hristologia umanității. Taina creatoare a colectivității, taina comuniunii dintre oameni și a comuniunii cosmice nu putea fi descoperită înaintea revelării tainei creatoare despre om și umanitate. Și am văzut că în creștinism revelația antropologică nu s-a săvârșit încă. Taina antropologică ultimă se va dezvălui nu în supunere, ci în creație. În creație și nu în supunere se va dezvălui și taina colectivității, taina noii comuniuni și iubiri, a comuniunii în Spirit, nu numai umane, ci și cosmice. Până acum, în epocile universale precreatoare, orice colectivitate însemna supunere, purtare a poverii „lumii“, consecință a blestemului Cărții Face-rii, iar nu creație. Vechea comunitate a statului autocrat și noua comunitate a socialismului sînt în aceeași măsură supunere, iar nu creație. Întreaga comunitate veche era împărăția cezarului, iar nu Împărăția lui Dumnezeu. Și orice tribut plătit de om economiei, legislației și statului, ordinii naturale a acestei lumi, este un tribut plătit cezarului, iar nu lui Dumnezeu. Se poate ieși definitiv din vîrtejul împărăției cezarului numai învingînd definitiv lumea naturală, transfigurînd-o. Prin socialismul marxist se dezvăluie consecvent și pînă la capăt natura comunității ca supunere față de consecințele păcatului și adaptare la necesitatea împărăției cezarului. Este limita ultimă a căii necesității, cale prin care se dă tot cezarului, cale ce nu dezvăluie taina creatoare despre om. Tocmai socialismul materialist neagă cel mai energic comuniunea în iubire, comuniunea în Spirit, el nu recunoaște decît comuniunea în necesitate, comuniunea în materie. Socialismul marxist este cuvîntul ultim al unei comunități întemeiate pe starea necosmică a lumii și pe dezbinarea, sfîșierea, înstrăinarea oamenilor. Socialismul este dreptatea ultimă și adevărul ultim al oamenilor în efortul lor de a se uni și organiza în împărăția cezarului, potrivit legilor necesității naturale. Socialismul este supunerea ultimă în purtarea poverii lumii, distribuția dreaptă a acestei poveri. În socialism există întotdeauna un adevăr negativ și

un neadevăr pozitiv. Alături de elemente de dreptate, în socialism domnește o stihie din care se poate dezvolta comunitatea lui Antihrist. Căci comunitatea lui Antihrist va fi ultimul rezultat al organizării unei împărății lumești fără Dumnezeu, a furnicarului uman, ultima întrupare a spiritului burghez, ultima manifestare a căii aservite necesității. Numai o comunitate creatoare, o comunitate în spiritul iubirii și libertății este în stare să se opună comunității lui Antihrist. Orice comunitate supusă poverii „lumii” înclină, la polii săi opuși, către comunitatea lui Antihrist: la polii imperialismului și socialismului, ai statului autocrat și republicii sociale.



În comunitatea îngreunată a lumii cezarului se amestecă și se succed două principii false: un ierarhism fals și un democratism fals. Ierarhismul fals evaluează nu omul interior, nu calitățile lui veritabile, ci omul exterior și situația lui burgheză în lume. În ierarhismul fals, cel al împărăției cezarului, calitățile omului și individualitatea lui irepetabilă sînt sacrificate unei ierarhii aflate în afara omului, celei a mediului social, a pozițiilor burgheze. De aceea falsa ierarhie socială egalizează, în esență, individualitățile în raport cu valorile fictive ale pozițiilor burgheze, privează omul de calitățile lui profunde și organice, se contrapune autenticei ierarhii metafizice a lumii. Este un ierarhism necreator, un ierarhism al inerteiei, al închistării, încătușării lumii. Falsul ierarhism se află în opoziție cu falsul democratism — reversul său. În sensul metafizic al acestui cuvînt, democratismul respinge nu numai ierarhia falsă a pozițiilor sociale, ierarhia evaluărilor inerte, ci și ierarhia autentică, metafizică a lumii, pe care se întemeiază tot ce este calitativ și individual. Democratismul egalizează mecanic tot ce este calitativ și individual, distruge omul interior în numele omului exterior. Pentru metafizica democratismului omul este determinat nu potrivit calităților lui interioare, întotdeauna diferențiate, ci potrivit poziției sociale mecanic nivelate. Metafizica democratismului recunoaște ca valoare pozitivă ideea negativă și goală, pur mecanică a egalității și leagă de ea patosul dreptății. Dar egalitatea nu este, în ea însăși, o valoare. Egalitatea este un rău atunci cînd în numele ei sînt ucise calitățile și este respinsă marea individualității. Consecvența metafizică a democratismului este profund potrivnică oricărei vocații și

oricărei măreții. Este o metafizică aplatizantă, care se teme de orice înălțime și înălțare. Metafizica democratismului se opune stihiei genialității și respinge rolul călăuzitor al celor mari. Pentru ea puterea în lume trebuie să aparțină mecanicii cantităților, nu măreț-individualului, ci mijlociu-generalului. Democratismul se străduiește să subordoneze calitativul cantitativului, individualul colectivului, mărețul mijlociului. Dar orice valoare este calitativă, individuală, a piscurilor. Și de aceea valoarea egalității în metafizica democratismului este dușmana oricărei valori. Democratismul este la fel de potrivnic cosmosului și ierarhiei lui organice ca și falsul ierarhism burghez. Individualitatea și toate calitățile ei valorice presupun nu un mecanism nivelator al lumii, ci un ierarhism organic el ei. Vocația și măreția în lume sînt posibile numai atunci cînd există în lume un ierarhism organic. Creștinismul recunoaște valoarea egală a tuturor sufletelor umane în fața lui Dumnezeu și nu numai echivalența lor, ci valoarea absolută a tuturor sufletelor. Dar această valoare absolută a sufletului sau a omului interior nu numai că nu are nimic de-a face cu egalizarea mecanică, ci îi este profund vrăjmașă, căci egalitatea mecanică, nivelatoare neagă sufletul și distruge omul interior în numele poziției sociale exterioare. Potrivit sensului său mistic, creștinismul nu este deloc democratic, el este în mod autentic, lăuntric ierarhic și aristocratic. Recunoașterea omului interior în individualitatea sa irepetabilă și în aspectul său calitativ irepetabil, în unicitatea vocației sale și a locului său în lume presupune recunoașterea metafizică a ordinii interioare și aristocratice a lumii, a organismului ei ierarhic. Acest autentic ierarhism și aristocratism metafizic a fost întotdeauna izvorul oricărei măreții în lume, al oricărei îmbogățiri a calităților și valorilor vieții umane, al oricărei mișcări în lume. În pofida aparenței ei revoluționare, metafizica democratismului este, în esență, profund conservatoare, inertă, închistată, potrivnică amplificării calităților și valorilor, sperioasă și temătoare în atitudinea sa față de orice măreție. Numai autenticul aristocratism, aristocratismul omului interior și nu cel al poziției exterioare, burgheze, poate deveni un principiu dinamic, creator-revoluționar. Aristocrația este singura formă trebuitoare, dorită, normală, cosmică de dominație în lume, căci ea înseamnă domnia omului interior, domnia celor chemați și măreți. Este aristocrația slujirii sacrificiale. Această aristocrație nu poate avea nici o tangență cu falsul ierarhism burghez al pozițiilor sociale, căci falsul

ierarhism este tot atît de potrivit omului interior, tot atît de potrivit chemării și măreției individuale, ca și falsul democratism. Falsul ierarhism și falsul democratism sînt două laturi ale aceleiași boli, asemenea absolutismului și anarhismului statal, capitalismului burghez și socialismului ș.a.m.d.

Aceeași antiteză există în atîtutudinea față de libertate. Spre deosebire de egalitate, libertatea este o valoare pozitivă. Dar și libertatea poate fi negativ-vidă. Lozincile libertății formale, libertății de a voi ceea ce vei vrea sînt negative și vide. Este o libertate infantilă sau o libertate de rob. Ea nu are nimic organic, nu are conținut, nu are legătură cu telurile universale. Libertatea formală de dragul libertății, fără țel și conținut, nu este decît reversul despotismului și robiei. Revoluțiile politice sînt prea adesea întemeiate pe această libertate infantilă și de rob și promotorii lor sînt adesea contaminați de psihologia care s-a dezvoltat în atmosfera despotismului. Libertatea matură, bogată în conținut, presupune creșterea și înălțarea omului interior, uniunea lui organică cu alți oameni și cosmosul. Libertatea matură, pozitivă are un conținut pozitiv și o teleologie universală, ea este potrivnică arbitrarului. Și poate fi creatoare doar acea libertate care descoperă locul omului în organismul cosmic. Libertatea exterioară, negativă, de rob, se uită întotdeauna chiorîș, cu frică la libertatea vecinului și este preocupată de delimitarea libertăților învrăjbite ale vecinilor. Libertatea pozitivă, matură, creatoare nu poate avea aceste veșnice temeri și nu se poate interesa de aceste delimitări, căci ea este legată de ordinea organică a cosmosului. În acest fel nu este negat sensul nici unui drept, căci organicul nu se poate realiza prin constrîngere, nimeni nu poate fi obligat să iubească. Dreptul păzește libertatea în epoca dezbinării.

\*

Spencer opunea tipul de societate industrială tipului de societate războinică. Această opoziție avea la el un caracter pozitivist-sociologic.<sup>8</sup> Dar opoziția dintre spiritul războinic și cel burghez are și un sens metafizic mai profund. În această lume, într-o lume îngreunată de păcat, spiritul războinic este cel mai puțin burghez, cel mai apt să transgreseze limitele lumii. Evul mediu este epoca cea mai puțin burgheză și cea mai războinică. Pînă la victoria finală asupra răului, pînă la transfigurarea acestei lumi într-un nou pămînt și un nou cer,



spiritul războinic nu poate fi și nu trebuie să fie nimic în inima omului. Este spiritul nemuritor al cavalerismului, împotriva victoriei finale a burgheziei, spiritul sfintei indignări împotriva răului, care încalcă toate limitele. Ideea lumii burgheze veșnice este o idee rea, urâtă, deloc divină. Eterna pace divină este inaccesibilă prin lumea burgheză, căci adevărata pace eternă înseamnă aducerea lumii la stare cosmică, la o armonie de o frumusețe divină. Pacea burgheză a lumii burgheze este necosmică, este infinitatea rea a vrajbei, închisă în norme și granițe din rațiuni interesate și prea umane. Spiritul de sacrificiu al războiului îl așează mai presus de siguranța lumii burgheze. Astăzi și războiul capătă un caracter burghez, este determinat de bursă și schimburile mondiale. Acest caracter industrial-burghez al războiului trebuie, desigur, să ducă la pacea burgheză, la o pace rea, amăgitoare. Acest sfârșit burghez al oricărui spirit războinic este ceva aproape inevitabil din punct de vedere tehnic. Dar pacea burgheză nu poate fi eternă, căci ea acoperă o profundă dușmănie, nepacificare, necosmicitate. Pacea burgheză va duce din nou la o stare de război catastrofică, apocaliptică de această dată.



Triumful spiritului burghez a dus în secolele al XIX-lea și al XX-lea la o civilizație mecanică, falsă, profund opusă unei culturi autentice. Civilizația mecanică, nivelatoare, depersonalizantă și devalorizantă, cu tehnica ei diabolică, în prea mare măsură asemănătoare magiei negre, este o existență falsă, iluzorie, întoarsă pe dos. Civilizația burgheză este limita necosmicității lumii. În ea piere omul interior, căruia i se substituie omul exterior, automat.<sup>9</sup> Civilizația a dezvoltat enorme forțe tehnice, al căror sens este de a pregăti dominația omului asupra naturii. Dar forțele tehnice ale civilizației domină omul însuși, îl transformă în sclav, îi ucid sufletul. Omul contemporan cunoaște prost natura forțelor tehnice ale civilizației pe care le dezvoltă. Natura magică a acestor forțe tehnice îi rămâne ascunsă omului contemporan. Se creează un mediu magic, care vrăjește sufletul omului, un mediu al vieții umane care nu e lipsit de primejdii pentru spirit, suflet și trup. În colosala civilizație tehnică parcă au fost puși în libertate niște demoni răi, care se răzbună pe omul căzut pentru pretenția lui la

dominație. Domnia electricității asupra vieții contemporane a omului este o domnie suspectă. Cei mai pătrunzători dintre oameni încep să suspecteze natura magică a electricității. Electricitatea ucide spiritul omului, organizează împărăția impersonală, fără calități a spiritului burghez. Prin magia electricității omul a dorit să obțină domnia asupra acestei lumi și a obținut robia și moartea sufletească. Omul a devenit incapabil să stăpânească acele forțe tehnice pe care le-a eliberat și le-a pus în mișcare. Civilizația nu realizează visul împărătesc al omului. Economia capitalistă dezvoltată a secolului al XIX-lea nu mai este un simplu blestem biblic — să-ți procuri pâinea în sudoarea frunții. În această magie este conținută magia întunecată a existenței fictive, false. În tehnica și economia civilizației contemporane nu se creează o viață nouă, împărătească pentru om. Luarea în stăpânire a naturii nu se poate realiza prin dușmănie și înstrăinare de ea și prin dușmănia și înstrăinarea omului de seamănu-l său. Căci în adevăr, omul este chemat la un rol împărătesc și creator în lume. În adevăr, omul trebuie să domnească asupra naturii cu ajutorul forței magiei albe. Dezvăluirea naturii întunecat-magice a civilizației tehnice va duce la dezvăluirea polului invers — a unei tehnici și economii a magiei albe. Aceasta ne aduce nemijlocit în centrul problemei creației *comunității cosmice*, adică la problema trecerii la o altă cale universală.<sup>10</sup> Sensul pozitiv al civilizației futuriste, cu teribilul ei automatism și mecanicism, îl văd doar în faptul că prin ea se săvârșește soarta lumii materiale, sfârșitul speciei. Există un adevăr în faptul că viața materială, genetică, organică trebuie să sfârșească prin automat, prin mecanism și să se despice, să se desfacă. Este o trecere tragică spre un alt plan de existență. Dar ar fi josnic și laș să cădem în pesimism. Spiritul uman trebuie să treacă, pe căile eliberării sale, prin mecanizare, prin răstignirea a tot ce este organic în mecanism.



Cetatea Nouă nu se poate crea din elementele comunității vechi. Spre Cetatea Nouă nu duc nici căi conservatoare, nici căi evoluționiste, nici căi revoluționare. Nici o evoluție socială nu duce la viitoarea împărăție teantropică. Statul, dreptul, economia nu pot fi transfigurate în valori creștine, în Teantropie, în Cetatea Domnului. Statul creștin și economia creștină nu pot fi întărite pe calea conservării, căci ele nu au existat niciodată, și nu pot fi întărite pe

calea evoluției sau revoluției, pentru că ele nu vor exista niciodată. Orice stat și orice economie sînt în esența lor necreștine și potrivnice Împărăției Domnului. Pentru ca Cetatea Domnului să se instauereze în lume trebuie să ardă orice colectivitate veche, orice stat, orice drept, orice economie. *Noua comunitate se va realiza nu din elementele „lumii“, ea se va realiza, în sens lumesc, din nimic, din alte izvoare, aflate în afara evoluției sociale universale, din Spirit, iar nu din lume.* Noua comunitate nu este o mișcare pe suprafață, ci una pe verticală. Nu ne putem pune speranțele în nici un strat sau clasă socială, în nici o forță istorică, ci doar în personalități renăscute în Spirit. Greșeala radicală a tuturor căutărilor unei comunități religioase constă tocmai în această speranță de a realiza noua comunitate din cea veche. Teoriile conservatoare, ca și cele revoluționare despre comunitatea religioasă vor în egală măsură să deducă Cetatea lui Dumnezeu din „lume“ și nu rup definitiv cu principiul evoluției, al transformării vechii comunități într-una nouă. Vechea comunitate este supusă evoluției, dar ea continuă să se bazeze pe aceleași principii. Trecerea de la statul autocrat și economia feudală la republica democratică și socialism a însemnat o enormă evoluție, dar socialismul și republica democratică rămîn în sînul vechii comunități, al supunerii față de povara păcatului, în aceeași măsură cu economia feudală și statul autocrat. Se poate admite caracterul inevitabil și pozitiv al acestei evoluții, dar problema comunității religioase nu este astfel atinsă. Întreaga comunitate veche și întreaga civilizație veche (ea și-a arătat deplin trăsăturile abia în noul secol al XX-lea) trebuie să ardă, să se facă cenușă, pentru ca Noul Ierusalim să coboare din ceruri pe pămînt. Calea către Noul Ierusalim este o cale a jertfei. Stă spus că el va pogorî din ceruri. Asta înseamnă că el nu se făurește din elementele „lumii“. Nu se poate nega sensul comunității universale și civilizației universale, dar acest sens nu constă în transmutarea lor evolutivă în Împărăția lui Dumnezeu, în Cetatea ce va să vină. Cetatea Nouă este Biserica ce se face, se face în Spirit, în afara evoluției lumii. Caracterizarea comunității religioase ca teocrație se mai află încă sub dominația conștiinței veterotestamentare. În însăși ideea teocrației există încă greutatea păcatului. Teocrația mai este încă o transformare a statalității în comunitate religioasă. Comunitatea teocratică este în „lume“, nu în Spirit. Noua comunitate religioasă creatoare nu este nici teocrație, nici anarhism, nici statalitate,

nici socialism; ea este inexprimabilă prin categoriile „lumii“, inductibilă în limba planului fizic al vieții. Împărăția lui Dumnezeu survine inobservabilă pentru „lume“ și omul pătrunde în ea doar pe măsura creșterii sale în Spirit. În măsura în care omul este încă în afara celor mai înalte înfăptuiri ale Spiritului, în măsura în care el aparține corporalității fizice a lumii, el trebuie să participe la evoluția comunității lumești, trebuie să plătească tribut cezarului. Și toate disputele raționaliste despre hiliasm, despre Împărăția milenară a lui Hristos trebuie date de-o parte. Va fi Împărăția milenară a lui Hristos pe pământ sau în cer, în această lume sau în cealaltă, în materie sau numai în spirit? Împărăția lui Hristos se află în afara evoluției „lumii“. Împărăția lui Dumnezeu se va naște nu din elementele „lumii“. Dar asta nu înseamnă că Împărăția lui Hristos nu va fi pe pământ. Căci pământul este metafizic, nu doar fizic, pământul nostru aparține și altei lumi, el aparține veșniciei. La fel cum inefabilul nostru trup transfigurat aparține altei lumi, aparține veșniciei. Iar comunitatea religioasă se va naște nu în trup fizic, ci în trup spiritual. Noul Ierusalim se va ivi catastrofic, iar nu evoluționist, din creația spiritului teantropic, nu din „lume“, nu din comunitatea veche. Dar Noul Ierusalim va fi pe pământ și se va manifesta în carne, nu în carne fizică, ci în carne transfigurată.

Capitolul XIII

## CREAȚIE ȘI MISTICĂ. OCULTISM ȘI MAGIE

În toate vremurile prin mistică se dezvăluia lumea *omului interior* în opoziție cu lumea omului exterior. Revelațiile mistice ale omului interior transmiteau întotdeauna, în diferite forme, învățătura despre microcosmicitatea omului. Experiența mistică dezvăluie în interiorul omului cosmosul, întreaga imensitate a universului. Mistica este profund opusă oricărui individualism închis, izolat de viața cosmică, oricărui psihologism. Cufundarea mistică în sine este întotdeauna o ieșire din sine, o pătrundere dincolo de granițe. Orice mistică ne învață că profunzimea omului este mai mult decât umană, că în ea se ascunde legătura tainică cu Dumnezeu și lumea. Adevărata ieșire din sine, din închidere și izolare, se ascunde înăuntrul sinelui propriu, iar nu în exterior, în ceea ce este interior, nu în ceea ce este exterior. Așa ne învață orice mistică. Omul despre care ne învață psihologia este încă omul exterior, nu omul interior. Stihia sufletească nu înseamnă încă stihie mistică. Omul interior este spiritual, nu sufletesc. Stihia mistică este spirituală, ea este mai profundă și mai originară decât stihia sufletească. Istoricește au fost considerate mistice și fenomene aparținând planului astral al omului. Mistica nu era încă în suficientă măsură despărțită de magie. Dar în sensul strict, diferențiat, absolut al cuvântului poate fi considerat mistic numai ceea ce se referă la planul spiritual. În mistică există o cutezanță spirituală și o inițiativă a omului interior, a celor mai profunde adâncimi ale spiritului. Fenomenele pur sufletești și astrale nu pot fi încă denumite mistice, mai corect este să le considerăm magice. Mistica vivifică și spiritualizează izvoarele și rădăcinile oricărei vieți religioase. Mistica este tocmai fundamentul existențial al oricărei conștiințe religioase, izvorul întunecat al vieții religioase. Religia transpune în

conștiință și existență ceea ce în mistică este trăit și descoperit nemijlocit. Conștiința dogmatică a sinoadelor ecumenice nu a fost decît traducerea obiectivată a ceea ce fusese văzut nemijlocit în experiența mistică. Iar în dogme se povestește în limbaj convențional despre întîlnirile mistice. Dogmele mor și degenerază în autoritate exterioară atunci cînd își pierd sursele mistice, cînd sînt receptate de omul exterior, nu de cel interior, cînd sînt trăite trupesc și suflesc, iar nu spiritual. Credința curentă, istorică este credința omului exterior, care nu și-a cufundat spiritul în sursele mistice, este mistica manifestată în adaptarea față de planul fizic al vieții. Este o involuție către materie. Religiozitatea curentă, dogmatismul curent au o enormă importanță dogmatică, ele educă omul pe diferite trepte ale dezvoltării lui. Viața religioasă există și pentru cei care nu cunosc sursele mistice ale dogmelor, care le primesc exterior-autoritar. Dar transformarea exclusivă a religiei în existență cotidiană exterioară și autoritate exterioară înseamnă degenerarea și osificarea ei. În acest caz este indispensabilă vivificarea mistică și spiritualizarea religiei. În creștinism se confruntă în permanență două principii — interior-mistic și exterior-cotidian, aristocratic și democratic, spiritual și suflesc, intim-ascuns și adaptat pentru nivelul mijlociu și treptele mijlocii ale umanității și comunicării umane. Nu trebuie uitat niciodată că fenomenul universal și istoric al creștinismului nu înseamnă doar revelația divină și absolută, ci și adaptarea la umanitate, care primește această revelație în măsura creșterii și înălțării sale spirituale. Creștinismul este mistică a omului interior și creștinismul este adaptare universal-istorică a omului exterior, purtat către țeluri mai înalte. Numai atunci devine inteligibilă dualitatea tragică a creștinismului în istorie, nereligiozitatea istoriei lui creștine exterioare. Despre creștinism se poate spune cu tot atîta îndreptățire că este cea mai mistică religie din lume și că este o religie total nemistică, ci istoric-cotidiană, uimitor de adaptată nivelului mijlociu al oamenilor, bunului lor simț în viața de zi cu zi. Creștinismul a mers, mistic, pe linia maximei rezistențe, pe linia nebuniei din unghiul de vedere al judecății astei lumi. Și creștinismul a mers istoric pe linia minimei rezistențe, pe linia adaptării la judecata și socotelile astei lumi, la natura păgînă a omului, la planul fizic al vieții. Această dualitate este o mare ispită și ea trebuie conștientizată și înțeleasă. Orice creștin obișnuit, care crede sincer și nu este lipsit de experiență religioasă, fie el preot sau

mirean, va spune că în creștinism nu există nimic mistic, că mistica a fost întotdeauna în creștinism semnul unei stări maladive sau al creziei, că misticii au fost gnostici și sectanți, iar biserica este împotriva misticii. Și în același timp nimeni nu va nega că cei mai mari și autentici sfinți au fost mistici, că adâncimile conștiinței Bisericii sînt mistice, că Evanghelia după Ioan, Epistolele Apostolului Pavel și Apocalipsa sînt cărți mistice, că religia lui Hristos este religia misterului ispășirii, că există o mistică ortodoxă și una catolică recunoscute de biserică. Există în creștinism o tradiție mistică profundă, care începe de la apostoli. În făptuirea ei universal-istorică și adaptarea ei inevitabilă la nivelul omului Biserica a fost cu precădere biserica lui Petru, de la care începe preamționea preoției. De la Petru pornește tradiția iudeo-creștinismului.<sup>1</sup> Biserica catolică se recunoaște în mod deschis ca biserică a lui Petru, dar și biserica ortodoxă primește moștenirea lui Petru. Petru a fost tocmai apostolul nivelului mediu al omului. Există în el un spirit involutiv, pogorîtor. Dar ucenicul preferat al lui Hristos a fost Ioan, de la care pornește tradiția mistică. Biserica mistică, pînă astăzi încă incomplet manifestată din pricina nivelului scăzut al umanității, este tocmai biserica lui Ioan. Sfinții și misticii au fost purtătorii vii ai tradiției lui Ioan. Sfîntul Francisc se trage din spiritul lui Ioan, nu al lui Petru. Biserica lui Petru a fost biserica supunerii și adaptării, nu a creației. Creația religioasă nu poate proveni decît din tradiția lui Ioan. Creștinismul curent cunoaște biserica lui Petru și tradiția lui. Dar sfînta scriptură nu este doar a lui Petru, ci și a lui Ioan. Groaznica sclerozare a bisericii lui Petru, putrezirea văurilor ei trebuie să ducă la manifestarea bisericii lui Ioan, la întruparea tradiției mistice a creștinismului. Aici preamționea apostolică în sens mistic nu este încălcată. Biserica lui Petru și biserica lui Ioan sînt una și aceeași biserică a lui Hristos, dar privită din unghiuri diferite, orientată către țeluri diferite, supuse unui țel unic. Astăzi lumea trece la o viață spirituală superioară și omul va înțelege deplin că biserica nu poate avea trup fizic, ci doar trup spiritual.<sup>2</sup>

\*

Există în epoca noastră nu numai o veritabilă renaștere a misticii, dar și o falsă modă a misticii. Atitudinea față de mistică a devenit prea ușuratică, mistica devine prada unei literaturi de joasă speță

și alunecă lesne în mistificare. A fi un pic mistic este socotit astăzi un semn de cultură rafinată, așa cum nu demult era socotit un semn de înapoiere și barbarie. În modă dispar toate adâncimile și toate diferențele misticii. Întreaga complexitate a aspirațiilor mistice este înecată în fraze generale despre mistică. Mistica a devenit sinonimul caracterului haotic al sufletului contemporan. Astăzi se dorește să se vadă în mistică un izvor reînnoit de creație. Dar contemporanii cunosc foarte prost istoria și psihologia misticii, ei o cercetează fără a folosi sursele directe, după literatura modernistă și după propriile lor stări sufletești haotice (sufletești, nu spirituale). De aceea adepților contemporani ai misticii literare nu le este clar că nu orice mistică poate deveni izvor de creație liberă, că există o mistică potrivnică oricărei creații. Nu orice mistică trebuie imitată. Trebuie să te orientezi în mistică și să o supui unei evaluări. Pasiunea contemporană pentru mistică este superficială și valul tumultuos al misticii nu poate fi salutat în toate formele lui. Chiar și în cele mai bune, cele mai nobile manifestări ale renașterii mistice există multă arheologie, literatură și estetică romantică. Se uită că în orice mistică este inevitabilă purificarea ascetică. În mistica actuală se poate desluși nu numai inițiativa creatoare, ci și reacția spirituală, pasivitatea spirituală. Căci istoricește mistica a fost un fenomen extrem de complex și multiform. În sensul religios stabilit de noi al acestui cuvânt, mistica veche, la care tînjește cu voluptate sufletul haotic contemporan, nu poate fi considerată creatoare. În mistică a existat o anticipare a epocii religioase creatoare, așa cum s-a întîmplat și cu alte manifestări ale culturii universale, dar și în mistică omul purta povara supunerii față de consecințele păcatului. Mistica a avut și ea latura ei trecătoare, ca și cultul bisericesc. Mistica trebuie să devină viață transfigurată a lumii.

În vechea mistică predomina un sentiment panteist al lumii și divinului. Iar mistica panteistă poartă pecetea strivirii personalității umane. Omul păcătos tînjește să se dizolve în Divinitate și să stingă păcatul și consecințele lui dureroase, în totală detașare de tot ce este uman și personal. Dacă religiozitatea curentă s-a adaptat nivelului mediu al naturii păcătoase a omului, mistica panteistă se leapădă complet de natura umană și dizolvă omul în existența divină. Nu există încă încordare creatoare a omului nici în religiozitatea curentă, nici în mistica panteistă. Mistica panteistă nu cunoaște energia creatoare originală a omului, ca nu este antropologică,



pentru ea individualitatea omului este un păcat și o decădere și orice realizare a omului este acțiunea Dumnezeirii înseși, înstrăinate de tot ce e uman. În acest tip de mistică nu e loc pentru originalitatea și unicitatea omului, nu există îndreptățire a multiplicității existenței. Această mistică veche nu recunoștea identitatea omului ca imagine divină și creația omului ca proces divin, ea nu cunoștea decât Unitatea divină. Este o mistică privată de imagine și impersonală. În mistică exista libertate și inițiativă lăuntrică, necunoscute religiozității curente, dar asta nu înseamnă că în ea exista antropologism creator. Exista și în mistică o formă de adaptare la starea de opresiune a omului. Dar în timp ce religiozitatea curentă purta povara supunerii prin adaptare la existența medie, mărunță a omului, mistica purta povara supunerii prin renunțare la existența umană, prin stingerea omului în Dumnezeu. Existența *umană* supremă, creatoare nu este prezentă nici acolo, nici aici. În experiența misticilor predomină tipul de pasivitate, pasivitate divină, în care se potolește și amortește natura umană, în care ea renunță pînă la capăt la sine în numele vieții întru Domnul.<sup>3</sup> Quietismul s-a dezvoltat pe teren catolic, deși misticismul catolic este cel mai antropologic dintre toate tipurile de mistică.<sup>4</sup> Mistica veche corespundea momentului jertfei, momentului Golgotei în viața omului interior. Iar Învierea se petrecea parcă nu pentru om, ci pentru Divinitatea însăși, în care omul dispare. Dar în mistica panteistă exista un adevăr nemuritor, cel potrivit căruia Creatorul și creația sînt intim apropiate, Dumnezeu este în creație și creația în Dumnezeu, tot ce se petrece în lume și în om se petrece și în Dumnezeu, energia divină se revarsă în lume. J. Böhme și Angelus Silesius sînt supremele culmi ale misticii prin forța viziunii despre om.

\*

Este indispensabil să cercetăm mai îndeaproape diversele tipuri de mistică. Și mai întîi trebuie să aruncăm o privire asupra misticii Orientului necreștin, misticii Indiei, care a inundat astăzi Europa creștină. Această mistică neagă, în toate formele ei, omul, eul lui și creația lui. Este o mistică a Unului, potrivnică omului, care respinge sensul mistic al multiplicității existenței și care este acceptată de cultura creștină occidentală. Ce înseamnă yoga, care îi sînt fundamentele religioase? Pentru conștiința religioasă a yoghinilor omul

înseamnă cădere, nu există îmbogățire în viața divină care să vină de la om, omul trebuie să treacă în întregime în Divinitate. Mistica Indiei precede revelația Persoanelor Divine și persoanelor umane, ea este cufundată în divinitatea originară, nediferențiată, în care nu se vede încă nici Dumnezeu, nici omul. Pe calea metodei concentrării, omul devine posesorul forței universale (Prāṇa) și poate guverna lumea, dar el încetează să existe ca unicitate, nu rămâne decât forța divină universală. Iată ce spunea Swami Vivekananda, care a introdus în Europa filosofia yoga: „Toate forțele sînt generalizate în Prāṇa și cel care a luat în posesiune Prāṇa a luat în posesiune toate forțele naturii, sufletești și fizice. Cel care și-a supus Prāṇa și-a supus propria conștiință și toate conștiințele cîte există. Cel care a supus Prāṇa a supus corpul său și toate corpurile cîte există, căci Prāṇa este manifestarea generalizată a forței.”<sup>5</sup> „Omul care crede că primește răspunsuri la rugăciunile sale nu știe că îndeplinirea rugăciunilor sale provine din propria sa natură, că el a reușit, prin mijlocirea stării mentale de rugăciune, să trezească puritatea acelei forțe infinite care dormita înăuntrul său. Așadar, potrivit învățăturii yoghine, acea forță căreia oamenii, oprimați de frică și nenorociri, din neștiință, i se închină sub diverse nume, este în realitate o forță acumulată în orice ființă, sursa fericirii veșnice.”<sup>6</sup> „Omul este divin potrivit esenței sale și devine din nou divin.”<sup>7</sup> „Cu cît mai repede ieșim din acea stare pe care o numim «om», cu atît mai bine pentru noi” (subl. mea).<sup>8</sup> „Cunoașterea nelimitată yoghinii o denumesc Divinitate.”<sup>9</sup> Afirmarea panteistă a Unului în yoga ajunge pînă la negarea omului și Divinului. De aceea în mistica yoga nici nu poate apărea măcar problema vocației creatoare a omului. Conștiința yoga nu cunoaște persoana, nici divină, nici umană. Această conștiință nu cunoaște nici cosmosul. „Există numai o singură cale a obținerii libertății — țelul umanității — calea renunțării la această mărunță viață, la această mărunță lume, la acest pămînt, la aceste ceruri, la trupuri, la simțuri pămîntești, calea renunțării la toate aceste lucruri.”<sup>10</sup> Pentru yoghin întreg cosmosul, cu pămîntul și cerul, înseamnă o lume mică și sentimente mici. Yoga prezintă asemănări formale și metodologice cu ascetismul creștin oriental. Dar yoga nu cunoaște harul dăruit al iubirii — al preaplinei de iubire inimii a Domnului pentru om și lume și al iubirii inimii omului și lumii pentru Dumnezeu, ca răspuns la iubirea Lui.<sup>11</sup> Mistica Indiei este total impersonală, ea nu vede persona-

litatea omului în originalitatea ei metafizică și în câștigul ei pentru viața lui Dumnezeu însuși, ea se plasează în întregime înaintea revelației Omului în Dumnezeu, a revelației persoanei prin Fiul Domnului.<sup>12</sup>

Aceeași negare a omului și persoanei se întâlnește în mistica neoplatonică. Plotin este cel mai proeminent și genial purtător al misticii Unului. Multiplicitatea și individualitatea nu posedă pentru el realitate metafizică. Omul dispare în Divinitate. Conștiința lui Plotin este înrudită conștiinței Indiei, este aceeași direcție. „Unul este principiul tuturor lucrurilor în mod absolut simplu”<sup>13</sup>, spune Plotin. „Unul și totul nu pot fi același lucru, pentru că atunci Unul nu ar mai fi Unul; de asemenea, Unul nu poate fi spirit, pentru că și spiritul este totul; nu poate fi nici existență, pentru că și existența este totul.”<sup>14</sup> La Plotin și-a găsit expresia genială, pentru prima oară în filosofia religioasă europeană, înțelegerea negativă, întemeiată pe renunțare, a Unului, a Divinului — o mistică pînă la capăt purificată de lume și de orice existență. Unul este nimic.<sup>15</sup> Conștiința lui Plotin este opusă acelei revelații creștine antinomice potrivit căreia în Unul nu dispare, ci subzistă întreaga multiplicitate și Dumnezeu nu este negarea omului și cosmosului, ci afirmare. Mistica lui Plotin este forma cea mai rațională, cea mai puțin antinomică a misticii. În ea divinitatea este percepută înaintea revelației antinomice în multiplicitatea cosmică.

Dar metafizica neoplatonică și mistica Unului au trecut și în metafizica și mistica creștină. Astfel, teologia negativă legată de Pseudo-Dionisie Areopagitul este în întregime conexasă cu mistica neoplatonică a Unului.<sup>16</sup> Dar și Plotin, și teologia negativă, întorși pe dos, generează pozitivismul, întrucît cascadează o prăpastie de netrecut între multiplicitatea acestei lumi și Unul altei lumi. Nu există nici o cale pozitivă de la existența noastră multiplă și complicată la existența unitară și simplă, există doar calea negativă a renunțării. În acest fel se afirmă, în esență, incomensurabilitatea omului și Divinității. Omul aparține în întregime lumii existenței multiple, imperfecte, căzute și nu poate trece în lumea perfectă a Unului. Mistica neoplatonică și teologia negativă corelată ei trec pe lângă revelația creștină a teantropiei, a profunde rudenii și contopiri a naturii umane și naturii Divine, contopire care nu distruge, ci instaurează omul în lumea absolută. În acest fel nu se neagă, desi-

gur, marele adevăr al teologiei negative: inaplicabilitatea vreunei categorii Divinității. Dar adevărul teologiei misticii negative trebuie raportat la Divinitatea Originară, la Bezna inițială.

Geniul profund al lui Eckhart a absorbit în sine neoplatonismul și teologia negativă și a ajuns în Apus la o mistică înrudită cu spiritul Indiei. „Acolo este o adâncă tăcere, căci acolo nu pătrunde nici o creatură sau imagine; nici o acțiune sau cunoaștere nu atinge acolo sufletul și nici o imagine nu întrevește și nu cunoaște el acolo, nici despre sine, nici despre vreo altă creatură.“<sup>17</sup> Dumnezeu naște în suflet pe Fiul Său fără nici o imagine. „Dacă aici ar exista imagine, atunci n-ar exista adevărată unitate, iar în adevărata unitate este ascunsă întreaga fericire.“<sup>18</sup> Cel mai bun lucru pe care îl poate face omul este „a lăsa pe Dumnezeu să grăiască și să acționeze în tine“.<sup>19</sup> „Dumnezeu nu dorește de la tine nimic mai mult decât ca tu să ieși din tine însuși, întrucât ești creatură, și să lași pe Dumnezeu să fie în tine Dumnezeu.“<sup>20</sup> „Ieși deci, pentru Dumnezeu, din tine însuși, pentru ca de dragul tău Dumnezeu să poată face la fel. Când vor ieși amândoi — ceea ce va rămîne va fi unu și simplu.“<sup>21</sup> „Dumnezeu este o ființă care se cunoaște cel mai bine prin «nimic».“<sup>22</sup> „Pun detașarea mai presus de iubire.“<sup>23</sup> „Detașarea, însă, este atât de aproape de «nimic», încît nu este ceva îndeajuns de tainic pentru a găsi în el loc pentru sine, în afară de Dumnezeu. El este atât de simplu și de subțire, încît își găsește locul numai într-o inimă care a cunoscut detașarea... Iar eu pun detașarea mai presus de orice smerenie.“<sup>24</sup> „Detașarea însă atinge atât de îndeaproape «nimicul», încît între ea și «nimic» nu mai rămîne nici o diferență... Ea vrea să fie «nimic».“<sup>25</sup> „Cînd Dumnezeu a creat cerul și pămîntul și toate creaturile, asta atîngea atât de puțin detașarea Lui, ca și cum El n-ar fi creat nimic niciodată... Voi spune mai mult: cînd Fiul în Divinitate a dorit să devină om și a devenit, și a suferit patimile, aceasta a atins atât de puțin detașarea imobilă a lui Dumnezeu ca și cum El n-ar fi fost niciodată om.“<sup>26</sup> Calea mistică a detașării la Eckhart este apropiată de Plotin și Pseudo-Dionisie Areopagitul și de mistica Indiei. Eckhart cheamă la eliberarea de orice multiplicitate și individualitate, de orice existență și la stingerea „eului“. El este un acosmist care nu crede în transfigurarea pămîntului. El vrea eliberarea de creație, de creatural, vrea eliberarea și de Dumnezeu, căci „înainte de devenirea creaturii, nici Dumnezeu nu era Dumnezeu“. Dumnezeu a devenit Dumnezeu doar în vederea creației. Aici

gîndirea lui Eckhart se cufundă într-o adîncime insondabilă. În bezna întunecată a Divinității dispar Dumnezeu și creația, Dumnezeu și omul, dispăre chiar această opoziție. Calea detașării cufundă într-un *nimic* neexprimat, în supraexistent. Această cale readuce la ceea ce precede creația, afit a făpturii, cît și a Creatorului. „Existența fără ființă este de cealaltă parte a lui Dumnezeu, de cealaltă parte a diferenței. Acolo eram eu doar eu însumi, acolo mă doream pe mine însumi și mă vedeam pe mine ca pe cel care a creat acest om. Acolo eu sînt cauza primă a mine însumi, a ființei mele veșnice și vremelnice. Doar în aceasta m-am născut... Potrivit esenței veșnice a nașterii mele am fost în veci, sînt și în vecii vecilor voi fi... În nașterea mea sînt născute toate lucrurile; am fost eu însumi cauza mea primă și cauza primă a tuturor lucrurilor. Și aș dori să nu fiu nici eu, nici ele. N-aș fi eu, n-ar fi nici Dumnezeu.”<sup>27</sup> „Dacă mai iubești pe Dumnezeu ca spirit, ca Persoană, ca ceva avînd chip, atunci leapădă toate astea... Trebuie să iubești pe Dumnezeu așa cum El este: Nu — Dumnezeu, nu — Spirit, nu — Persoană, nu — Chip, ci o unică pură și luminoasă unitate, departe de orice dualitate. Și în acest «Nimic» unic trebuie să ne cufundăm veșnic din existență.”<sup>28</sup> Calea mistică a lui Eckhart duce de la starea existentului ca deosebire între Creator și creatură la „Nimicul” desăvîrșit în Divinitatea Originară, anterioară actului creator. Lui Eckhart nu i se dezvăluie sensul pozitiv al mișcării concrete a Treimii, a Persoanelor în Divinitate. De aceea el este obligat să nege mistic sensul îmbogățitor al creației lumii. Creația este pentru el de-cădere de la Divinitatea Primă, de la „Nimicul” inexprimabil, supraexistent. El neagă omul și creația. Privațiunea absolută și nimicul absolut sînt lipsite de rodnicie. Orice îmbogățire în procesul creator, în multiplicitatea creației este doar desprindere de Divinitate. În Eckhart există o profunzime mistică unică; dar el nu este întors spre viitor, spre revelația creatoare și dezvoltarea Divinității în cosmos, în chipurile concrete ale multiplicității. Eckhart a devenit una din sursele mistice ale protestantismului, în care exista un anumit adevăr, dar exista și o ruptură cu *Pămîntul*, cu cosmosul. Realismul mistic bisericesc era înlocuit prin idealism mistic. Întreaga originalitate a culturii germane este predeterminată de Eckhart. În el era deja conținut Hegel. Numai J. Böhme ocupă un loc aparte în mistica germană, el este supranațional, ca și supraconfesional. Mistica lui Böhme este în întregime concretă, imagis-

tică, în întregime legată de chipul lui Hristos și de chipul omului, în întregime pătrunsă de conștiință antropologică. În mistica lui Böhme exista un altor semitic al Cabalei, cu locul excepțional acordat de ea Omului, cu spiritul ei concret.<sup>29</sup> În secolul al XIX-lea Fr. Baader și Vl. Soloviev sînt saturați de spiritul antropologic și concret al misticii Cabalei și celei a lui Böhme, nu de spiritul abstract și aniconic al misticii negative a Indiei, a lui Plotin și Eckhart, spirit pur arian. Spiritul arian-german se recunoaște pe sine în religia pură, monistă a spiritului lui Hartmann și Drews, pentru care nu există „eu“.

\*

Există o mistică oficială a bisericii Răsăritului și a celei a Apusului, o mistică ortodoxă și una catolică. Deosebirea în ordinea experienței mistice explică deosebirea căilor lumești în Răsăritul ortodox și în Apusul catolic. Există o deosebire profundă în atitudinea originară față de Dumnezeu și Hristos. Pentru Apusul catolic Hristos este un obiect, El se află în afara sufletului uman, El este obiectul aspirației, obiectul iubirii și imitației. De aceea experiența religioasă catolică este o avîntare a omului în sus, spre Dumnezeu. Sufletul catolic este gotic. În el răceala se unește cu pasiunea, cu înflăcărarea. Sufletului catolic îi este intim apropiat chipul concret, evanghelic al lui Hristos, îi sînt apropiate patimile lui Hristos. Sufletul catolic este cu pasiune îndrăgostit de Hristos, îi imită patimile, primește în trupul său stigmatul. Misticismul catolic este în întregime senzual, există în el dor și topire emoțională, pentru el imaginația senzorială reprezintă o cale. Prin el stihia antropologică se încordează. Sufletul catolic exclamă: Iisus al meu, al meu, apropiatul meu, iubitul meu. În catedrala catolică, la fel ca și în sufletul catolic, domnește răceala — ca și cum Dumnezeu însuși nu se scoboară în catedrală și în suflet. Și sufletul se avîntă cu pasiune, cu dor, în sus, spre obiectul său, spre obiectul iubirii. Misticismul catolic este romantic, este plin de nostalgie romantică. Misticismul catolic este flămînd, în el nu există îndestulare, el nu cunoaște nunta, ci doar îndrăgostirea. Atitudinea catolică față de Dumnezeu ca obiect al aspirației produce dinamismul exterior al catolicismului. Experiența catolică generează o cultură asupra căreia își pune pecetea îndrăgostirea de Dumnezeu, tînjirea după Dumnezeu. În catolicism energia se revarsă pe calea făptuirii istorice, ea nu rămîne în

interior, căci Domnul nu este primit în interiorul inimii, ci inima se avîntă către Dumnezeu pe căile dinamicii universale. Experiența catolică naște frumusețea din foame sufletească și din pasiune religioasă nesatisfăcută.<sup>30</sup>

Pentru Răsăritul ortodox Hristos este subiect, el se află înăuntrul sufletului uman, sufletul îl primește pe Hristos în sine, în adîncul inimii sale. În misticismul ortodox este imposibilă îndrăgostirea de Hristos și imitația Lui. Experiența ortodoxă este cea a așternerii în fața lui Dumnezeu și nu a avîntării către El. Biserica ortodoxă este, ca și sufletul, opusă goticii. În ortodoxie nu există răceală, nici pasiune. În ortodoxie este cald, chiar torid. Misticismului ortodox nu i-a fost atît de apropiat chipul concret, evanghelic al lui Hristos. Misticismul ortodox nu este senzual, el consideră senzualitatea ca pe o „ispită“, respinge imaginația ca pe o cale falsă. În ortodoxie nu se poate spune: Iisus al meu, apropiat, iubit. Hristos coboară în biserica ortodoxă și în sufletul ortodox și le încălzește. Și nu există în misticismul ortodox tînjire pătimașă. Ortodoxia nu este romantică, ea este realistă, lucidă. Luciditatea este tocmai calea mistică a ortodoxiei. Ortodoxia este sătulă, îndestulată sufletește. Experiența mistică ortodoxă este cea a nunții, nu a îndrăgostirii. Atitudinea ortodoxă față de Dumnezeu ca subiect, primit în adîncul inimii, spiritualitatea lăuntrică a acestei atitudini nu produce o dinamică în afară, totul este îndreptat către comuniunea interioară cu Dumnezeu. Experiența mistică ortodoxă nu este prielnică pentru cultură, ea nu creează frumusețe. În experiența mistică ortodoxă există un fel de muțenie față de lumea exterioară, o neincarnare. Energia ortodoxă nu se revarsă pe calea istoriei. Îndestularea experienței ortodoxe nu creează în afară, omul nu se încordează, el nu este tensionat. În această deosebire a căilor experienței religioase se ascunde o mare taină. Și ambele căi sînt autentice creștine.

Există o mistică oficială ortodoxă și una oficială catolică, dar natura misticii este supraconfesională. Mistica este întotdeauna mai adîncă decît conflictele și opozițiile confesionale bisericesti. Dar tipurile de experiență mistică pot genera diferențieri în cadrul bisericii. Numai adîncirea în mistică poate vivifica viața bisericii, contracara sclerozarea bisericii vizibile. Rădăcinile vii ale vieții bisericii se află în mistică. Viața curentă a bisericii rămîne la suprafață, la periferie. Biserica întrupată în planul fizic al istoriei

este întotdeauna periferică. Trebuie să te adîncești în mistică părăsind caracterul periferic al vieții bisericii, nu numai pentru vivificarea vieții religioase, dar și pentru cercetarea naturii acelei mistici care trebuie, poate, respinsă. Există o experiență mistică a cărei țință este revenirea la starea de pace originară în sînul Domnului și care respinge orice mișcare, orice dinamism creator, adică însuși sensul dezvoltării divine universale. Pînă acum mistica a fost fructul unor individualități separate, ea rămînea înîmplătoare și ascunsă. Au sosit vremurile unei mistici universale, obiective și manifestate. Ieșirea la iveală a misticii este caracteristică timpului nostru și timpul impune obligația de a înțelege care mistică poate fi îndreptată către viitorul creator.

\*

Există tradiții oculte vechi de mii de ani — o matcă ascunsă, subterană în cultura universală. Acest lucru nu poate fi negat nici de cei mai înverșunați oponenți. Dar astăzi ocultismul dobîndește o popularitate exterioară, trezind interes în cercuri largi și este expus primejdiei de a deveni o modă. După toate probabilitățile, ocultismul este în același timp forța și moda zilei de mîine. Ocultismul este pîndit de primejdia trivializării și vulgarizării. Se elaborează un nou tip de ezoterism exoteric. Curente teosofice, orientate către masele largi, popularizează învățăturile oculte, în special pe cele orientale. Ocultismul oriental indian s-a dovedit cel mai popular și acceptabil. Europa materialistă, care a trădat credința în Hristos, primește cel mai ușor spiritualismul oriental, împăcîndu-l cu știința sa. E straniu și teribil de spus, dar Europei creștine creștinismul îi pare mai străin și mai puțin acceptabil pentru rațiunea contemporană decît budismul. Dar popularizarea învățăturilor oculte are o însemnătate simptomatică enormă pentru timpul nostru. Vin vremurile manifestării și obiectivării învățăturilor mistice ascunse. Calea pozitivistă și raționalistă a fost deja parcursă de omul contemporan, ea și-a arătat deja fructele oribile și omul tînjește să revină la cele mai tainice izvoare ale sale. Renașterea și manifestarea misticii veșnice, cu tradițiile ei veșnice, capătă în primele momente forma unui evoluționism naturalist. Europeanul contemporan, avînd o conștiință raționalistă și materialistă, nu este capabil să împace cu știința sa și caracterul său științific decît o teosofie evoluționist-naturalistă.



Astfel, teosofia contemporană capătă o coloratură pronunțat evoluționistă și naturalistă. Ea transferă deprinderile gândirii științifice asupra altor planuri ale existenței. În setea sa de reîntoarcere la izvoarele mistice pierdute omul contemporan nu se încumetă la sacrificiul judecății „ăstui veac“, nu este în stare să-și purifice conștiința prin nebie sacrificială. Omul recunoaște în știința sa și în rațiunea sa fructele indispensabile și mature ale evoluției universale. Iar teosofia naturalistă încurajează această conștiință. Teosofia vrea să aducă omul contemporan la mistică și religie fără jertfă, fără renunțare, pe linia minimei rezistențe, pe calea evoluției, nu a catastrofei. Teosofia vrea să completeze educația și dezvoltarea omului făcându-l capabil de conștiința și percepția altor planuri ale existenței, să oblige omul să includă pe nesimțite în conștiința și viața sa curenți alte lumi. Teosofia se teme să sperie omul contemporan, îmbătat de spiritul extremei afirmări de sine și care a pierdut capacitatea de jertfă și renunțare. De aceea teosofia a elaborat o serie de procedee tactice pentru a se adresa omului contemporan și se transformă ea însăși într-un procedeu tactic. Teosofia este simptomatică și poate fi foarte folositoare. Pentru mulți teosofia este calea de la materialism și pozitivism la viața spirituală. Dar căile mistice nu pot fi ușoare și lipsite de sacrificii, nu pot măguli natura dată a omului și conștiința lui dată. La începutul începuturilor căii religioase creștine se află o nebunească dăruire de sine lui Hristos, o dăruire fără rest, pînă la răstignirea adevărului însuși, o consimțire de a primi totul numai de la El și prin El.

În curentul teosofic găsim deocamdată prea puțină creativitate și chiar o primejdie pentru creație. Teosofia privilegiază exclusiv momentul educativ-tactic și este întoarsă înapoi, către asimilarea înțelepciunii antice, uitate de omul contemporan. În teosofia orientală există ceva vrăjmaș călirii creștine a personalității, în ea nu există revelația personalității, a „eului“, revelația existenței individuale și multiple. Este vorba aici nu despre esența ocultismului, ci doar despre manifestările lui exterioare, populare, exoterice. În învățăturile oculte s-a pus întotdeauna cu acuitate problema antropologică. Dar conștiința ocultistă și teosofică dominantă predică despre un om compozit, constituit din straturi, din cioburi ale evoluțiilor planetare. În acest om compozit este dificil de recunoscut chipul întreg și irepetabil al omului-creator — imagine și asemănare a Domnului-Creator, sălășluind dintru început și de-a

pururea în Domnul. Rămîne o problemă dacă în conștiința ocultistă și teosofică dominantă este recunoscut primul om Adam, provenit din Dumnezeu, iar nu din evoluția lumii, sau dacă ea vede în om doar un rezultat complex al evoluției universale. Cărțile teosofice de popularizare înclină către al doilea punct de vedere; pentru ele omul nu este originar, întreg, ci dedus și complex. Nimeni nu poate nega caracterul pluristratificat al omului și orice teosofie trebuie să vadă în om stratificările tuturor lumilor, ale tuturor epocilor universale. Dar în spatele întregii complexități a omului și al tuturor urmelor lăsate asupra lui de evoluția universală se află omul întreg originar — chip și asemănare a Domnului, din nimic dedus și care nu poate fi descompus în nimic. Omul interior și absolut este ascuns în spatele omului exterior, evolutiv-compozit. J. Böhme îl cunoștea pe primul om Adam și descoperea o antropologie genială. Sub acest aspect teosofia lui Böhme este infinit superioară teosofiilor populare contemporane. Primul om Adam precede procesul universal și nu este deductibil din el.

\*

Ocultismul este astăzi, în cele mai profunde manifestări ale sale (de ex{emplu} la R. Steiner), un serios simptom al descompunerii și pulverizării planului fizic al existenței. Ocultismul reflectă cu clarviziune această despicare în straturi a existenței; calea ocultă face vizibil aspectul de cadavru al existenței. Se pornește un puternic vînt cosmic și el poate doborî omul, îl poate dezintegra în lumi infinite. Și nu se știe ce va rezista în această dezmembrare și pulverizare a omului și lumii și dacă există o substanță stabilă — *eu* — dacă există *omul*, pe care să nu fie în stare să-l doboare o pală de vînt universal stihinic, care să subziste chiar și după pieirea unor lumi întregi. În ocultism pare să nu existe libertate, sens și lumină la începutul drumului. Trebuie să orbecăiești în penumbră pe o scară întunecată și nesfîrșită, pe care nu cade nici o rază binecuvîntată de lumină. Cunoașterea ocultă pare să nu fie dotare activă cu sens, ci doar descriere plină de clarviziune, receptare feminină a lucrurilor. Științei oculte a lui Steiner îi rămîne pînă la capăt neclar dacă procesul universal are sens și care este acest sens. Omul nu se contrapune forțelor cosmice ca ființă substanțială, asemănătoare celei divine, care introduce sens în procesul universal

— omul este un instrument pasiv al forțelor cosmice, al lumilor infinite și trebuie să se predea, ca un subordonat, vîntului cosmic dezintegrator. Biserica, iar după ea știința, au încuiat cu lacăte tainele cosmosului, au interzis orice apropiere de ele. În ocultismul serios tainele cosmosului încep să se dezvăluie, se dezvoltă viziunea clară a unor alte planuri ale existenței. Ocultismul cunoaște taina cosmosului, dar fără taina lui Dumnezeu și taina lui Hristos, fără Logos, fără originară dotare cu sens. Ocultistul creștin Steiner îl vede pe Hristos însuși doar răsturnat în cosmos, în compunerea și descompunerea cosmică, îl vede ca pe un agent cosmic, iar nu pe Hristos în sine, în Treimea Divină. Aceasta nu este o atitudine religioasă față de Hristos, ci una evoluționist-cognitivă. Este ca și cum Steiner L-ar vedea pe Hristos în chimie și nu L-ar vedea în Dumnezeu. Dumnezeu este departe în ocultism, încă și mai departe decît în creștinismul bisericii. Evoluția infinită nu va duce niciodată la Dumnezeu. Nu există revelație nemijlocită a lui Dumnezeu în suflet. Pelerinajul sufletului începe fără Dumnezeu, fără revelație religioasă a sensului. Nu există criteriu religios, nu există „în numele“. Există înarmare, omului i se dau armura, coiful și scutul, dar nu se știe în numele a ce și în numele cui să meargă la luptă, nu există nici Hristos, nici Fecioara Maria, nici mormîntul Domnului, nici măcar o preafrumoasă doamnă. Prin Hristos Mîntuitorul sfîrșește evoluția naturalistă a sufletelor în întunecime, legea Karmei se anulează prin harul binecuvîntat al iubirii. În ocultism însă, sufletul rămîne încă neizbăvit, peregrinările lui sînt private de binecuvîntare și lumină. Ca și cum calea ocultă ar exista pentru fiii vitregi ai Domnului, neiubiți de Domnul. Și nu se poate vedea sfîrșitul coridoarelor și scărilor întunecate. În aceasta constă oroarea infinității rele a evoluțiilor universale. Ocultismul cunoaște numai infinitatea potențială, matematică și nu vrea să știe de infinitatea actuală, în care totul este deja dat, în care este dat, dintru bun început, Dumnezeu. Dar importanța ocultismului este enormă în orientarea către cunoașterea tainelor cosmosului, în afirmarea spontaneității omului.

\*

În forma predominantă a conștiinței teosofice și ocultiste există aceeași primejdie a negării creației. Sarcina vieții pare să se reducă

la asimilarea străvechii înțelepciuni antice. Sarcina vieții nu este atât creatoare, cât pedagogică. Acum cîteva mii de ani inițiații, cei aflați pe treptele cele mai înalte, dețineau înțelepciunea supremă. Iar omul contemporan, pe treptele superioare, nu poate ști mai mult, mai degrabă mai puțin, căci nu mai există pe lume asemenea înțelepți. Înțelepciunea străveche este limita aspirațiilor omului contemporan. În lume nu poate exista o nouă revelație, nu poate exista o eră care să depășească toate izbînzile străvechii înțelepciuni și străvechilor înțelepți. Creștinismul însuși devine inteligibil doar în lumina înțelepciunii Indiei. Înțelepciunea veșnică este dată odată pentru totdeauna și cel inițiat, înțeleptul, se împărtășea din ea în același fel acum trei mii de ani, cum se împărtășește și azi. Nu există creștere creatoare a înțelepciunii în lume. Această formă de conștiință ocultă, popularizată prin învățătura teosofică, trebuie considerată religios-reacționară, întoarsă spre trecut și vrăjmașă creației. Pentru această conștiință sarcina vieții este asimilarea, iar nu creația, receptarea pasivă a ceea ce este dat odată pentru totdeauna în vechime. Opusă ei este o altă conștiință, care admite revelația unei înțelepciuni necunoscute celei străvechi, care depășește tot ce fusese dezvăluit în epocile universale anterioare. Este posibilă o nouă revelație, o nouă epocă universală. Adevărata revelație antropologică nu s-a produs încă în străvechea înțelepciune. Revelația antropologică înseamnă aspirația către o nouă epocă universală, ce va să vină. Sarcina vieții nu este pedagogică, asimilatoare, ci creatoare, întoarsă spre viitor. Ocultismul, întors exclusiv spre înțelepciunea stăveche, dorește o îndrăzneală lipsită de primejdii, o creație pasiv-asimilatoare. Dar revelația antropologică nu poate fi scutită de primejdii. În ocultism predomină îndeobște categoria mistică a sacerdoților asupra categoriei mistice a profeților. Însăși ideea inițierii provine din sacerdoțiu. Ocultismul este o formă deosebită de sacerdoțiu în lumea creaturală. Ocultismul este întotdeauna îndreptat către lumea creaturală, către creaturalitate, iar nu către Dumnezeu-Creatorul, nu către lumea divină. Strict vorbind, ocultismul se află în afara revelației religioase și în afara harului religios. Ocultismul subzistă în întregime în sfera relațiilor între om și om, între om și natură. În această sferă creaturală își afirmă ocultismul tradiția sacerdotală. Astăzi nu se mai poate nega sfera ocultului în cunoaștere și a ocultului în acțiune, în relațiile dintre oameni și în relația lor cu natura. Dar ocultul nu

atinge mistica supremă a epocilor universale ale revelației. Ocultismul trebuie inevitabil să renască la granița trecerii către epoca universală a creației, ca formă de cunoaștere a tainelor unui cosmos clătinat în stabilitatea sa fizică. Dar rolul lui este dual. Cunoașterea ocultă poate fi indispensabilă în momentul zguduirii planului fizic al existenței. Dar ocultismul se poate dovedi potrivit oricărei creații a omului. Aici sînt indispensabile criterii religioase. S-ar părea că cel mai prielnic omului și principiului său creator este ocultismul lui Steiner, care recunoaște noua epocă universală.



Este indispensabilă o distincție de esență între magie și mistică. Numai conștiința contemporană, lipsită de claritate și experiență în acest domeniu, confundă magicul și mișticul. Mistica este spirituală. Mistica este comuniune cu divinul. Magia este aproape materialistă, ea se referă în întregime la planul astral. Magia este comuniune cu natura. Mistica operează în sfera libertății. Magia este încă în sfera necesității. Magia înseamnă acțiune asupra naturii și dominație asupra naturii prin intermediul cunoașterii tainelor naturii. Magia este profund înrudită cu științele naturii și tehnica. Magia a fost chiar asta — pan-știință a naturii și pan-tehnică, cheie unică pentru toate tainele naturii.<sup>31</sup> Științele naturii și tehnica și-au uitat proveniența: ele provin din magie. Științele naturii, cu practica lor aplicată, tînjesc, ca și magia, să domine natura. Știința contemporană tînjește, asemenea magiei, după piatra filosofală și fabricarea aurului, după procurarea elixirului vieții și prelungirea vieții cu ajutorul lui, și m[ulte], m[ulte] altele. Știința contemporană a moștenit de la întunecata magie setea avidă de a poseda natura și a procura din ea ceea ce va conferi forță omului. Întreaga psihologie a științelor naturii și tehnicilor naturii este înrudită cu magia întunecată. Și groaza resimțită de omul contemporan în fața puterii vrăjitoarești pe care o are asupra sa mecanismul mort al naturii este pedeapsa pentru atitudinea avid-magică față de natură. Vechea magie s-a transformat pe nesimțite în tehnica modernă și a eliberat enorme forțe magice, al căror înțeles este neclar conștiinței contemporane.<sup>32</sup>

Creștinismul a alungat duhurile naturii ca pe niște demoni răi și a mecanizat natura.<sup>33</sup> Marele Pan e mort. Natura trebuia să fie

încătușată pentru lucrarea mîntuirii. Căci duhurile naturii guvernau omul și ele au cufundat natura într-o stare haotică. Orice formă de magie, întemeiată întotdeauna pe o comunicare cu duhurile naturii, a fost considerată de conștiința creștină ca fiind neagră, toate duhurile naturii au fost considerate demoni. Magia neagră a fost generată de conștiința creștină, care a avut misiunea universală de a încătușa temporar duhurile naturii și a opri comunicarea cu ele. Magii evului mediu se străduiau să intre în comunicare cu duhurile naturii și să obțină cu ajutorul lor atotputernicia. Conștiința bisericii i-a considerat pe magi negri și orice magie neagră, căci orice comunicare cu duhurile naturii trebuia să înceteze în epoca creștină a mîntuirii. Și era dreaptă această înfierare de către conștiința bisericesc-creștină a magiei ca robie față de necesitatea naturală, ca vrajă. Necesitatea naturală, nedepășită mistic, are un caracter magic-vrăjitoresc. Magia întunecată lasă omul vrăjit în necesitatea naturală și vrea să-i dăruiască puterea și forța fără a-l fi eliberat. Dacă creștinismul a încetat orice comunicare cu duhurile naturii, magia întunecată a continuat comunicarea cu ele, propunîndu-și, în mod interesat, țelul de a le governa, dar rămînînd sub dominația lor vrăjitoarească. Pentru magia întunecată lumea naturală rămîne pe veci vrăjită. Magul tinjește după atotputernicie într-o lume vrăjită, dar este incapabil să-i destrame vraja.

Marele Pan nu putea să părăsească definitiv natura și să piară. El a fost doar temporar încătușat și se răzbună ivindu-se oamenilor sub aparența duhurilor naturale întunecate. Apoi natura a fost definitiv mecanizată și a apărut omului sub înfățișarea ei moartă și neînsuflețită. Pan s-a retras și mai adînc în inima ascunsă a naturii. Mecanismul mort și neînsuflețit al naturii a fost bine cercetat de știință și practic utilizat de tehnică. Omul n-ar fi putut dobîndi o astfel de dominație științifică și tehnică asupra unei naturi vii, populate de demoni. Știința și tehnica sînt progeniturile eliberării creștine de domnia înfricoșătoare a demonilor naturii. Dar sarcina ultimă a creștinismului nu putea fi uciderea marelui Pan al naturii și mecanizarea naturii. Creștinismul ascunde în sine imense forțe ale renașterii lui Pan și ale unei noi însuflețiri a naturii. Duhurile naturii se vor reîntoarce la noi, natura va redeveni vie. Dar aceste duhuri nu vor mai înfricoșa omul și nu vor mai domni asupra lui, ca haos. Va fi restaurată ierarhia cosmică și omul își va ocupa locul regesc în natura vie. Omul va domni asupra ierarhiei duhurilor naturii nu

pe calea dezbinării avide, ci pe calea unificării iubitoare. Magia diferă de știință și tehnică prin aceea că pentru ea natura este întotdeauna însuflețită și că ea intră în comunicare nu cu niște forțe mecanice, ci cu duhuri naturale, fie ele demoni sau spirite luminoase. Când se va întoarce marele Pan și natura va reînvia pentru lumea creștină, va renaște, în mod inevitabil, și magia. Știința și tehnica se vor transforma în magie, vor cunoaște natura vie și vor intra în comunicare practică cu spiritele naturii. Magia va deveni luminoasă.

Au apărut de mult semnele și simptomele regenerării și lărgirii științei și tehnicii în direcție magică. Înăuntrul științei înseși are loc o criză profundă. Concepția mecanicistă despre lume ca ideal al științei este clătinată și subminată. Știința însăși refuză să vadă în natură doar un mecanism mort. Forțele tehnice încep să nu mai fie considerate atât de neutre și de lipsite de primejdii prin caracterul lor mecanic și neînsuflețit. Natura începe să reînvie pe nesimțite pentru omul contemporan. Omul tânjește după reîntoarcerea marelui Pan. Dar când Pan se va întoarce, atitudinea față de natură se va modifica — ea nu va mai fi științific-tehnică în sensul acceptat în secolul al XIX-lea, care opera asupra unui organism mort al naturii. Va trebui să ascultăm atent viața naturii, să pătrundem în ea intuitiv-iubitor. Deși recunoștea spiritele naturii, magia întunecată, ghidată de interes, dorea o dominație exterioară asupra ei și nu se pricepea să creeze în natură. Magia luminoasă a epocii universale ce va să vină, pentru care natura va reînvia, va fi o comuniune creatoare a omului cu natura, o dominație a omului asupra naturii prin uniune și iubire. Forțele ascunse, oculte ale omului, potențial dintotdeauna proprii lui, dar înăbușite de păcat, trebuie să se dezvăluie, să se manifeste și să se orienteze către creația în natură. Atunci se va vedea că omul poate avea o putere magică asupra naturii și nu doar una mecanică, adică este capabil să guverneze interior spiritele, nu doar să conducă exterior mecanismul naturii. Visele magilor, alchimiştilor și astrologilor se vor realiza efectiv. Vor fi găsite piatra filosofală și elixirul vieții, dar pe calea spiritului luminos al jertfei, nu pe cea a avidității întunecate, pe calea puterii iubirii, nu a constrângerii vrăjitoarești. În magia creatoare a comuniunii cu natura se va dezvălui deplin microcosmicitatea omului. Microcosmosul viu este în stare să comunice interior cu macro-

cosmosul viu și să-l guverneze. În sentimentul mecanicist al lumii fusese pierdută conștiința microcosmicității omului, intuiția forțelor universale ascunse în el și a legăturii intime a spiritului uman cu spiritele naturii. Comuniunea magică cu natura va însemna o depășire a „astei lumi“, o ieșire din ordinea naturală dată, mecanic-înțepenită. Și conștiința bisericii va recunoaște magia luminoasă ca pe o sarcină creatoare a omului în natură.

Magia va dobîndi un caracter creator activ și va risipi vraja care ținea natura sub puterea ei, o va smulge din înțepenire. Iar mistica, fiind comuniune cu divinul și nu comuniune cu natura, fiind spirituală și nu sufletesc-trupească, nu va putea fi, în epoca universală creatoare, decît creator-activă. Calea mistică spre Dumnezeu se va transmuta într-o cale spre creație, spre existența multiplă, spre om. Inumanitatea pasivă a vechii mistici și a vechii magii trebuie depășită, întoarcerea la ea nu este posibilă. Creația în mistică și creația în magie se cîștigă doar prin sacrificarea siguranței în această lume, mergînd pînă la consimțămîntul de a trece prin lepădarea de Dumnezeu.



## Capitolul XIV

### CELE TREI EPOCI.

### CREAȚIE ȘI CULTURĂ. CREAȚIE ȘI BISERICĂ. CREAȚIE ȘI RENAȘTERE CREȘTINĂ

Divinitatea (*Gottheit* a lui Eckhart și *Ungrund* al lui Böhme) este mai profundă decât Dumnezeu — Tată, Fiu și Duh. Dar în lume Divinitatea este răsturnată trinitar — tri-ipostazic. Și întreaga lume diferențiată, multiplă este revelația Divinității. Treimea este tocmai mișcarea interioară în Divinitate, în dinamica Treimii se creează lumea. Posibilitatea mișcării creatoare în Dumnezeu ca Absolut este negată din punct de vedere pur formal-logic: dacă există mișcare creatoare în Dumnezeu, atunci El nu este Absolutul, în El există un neajuns, o nedesăvârșire. Dar cu același temei s-ar putea spune că absența mișcării creatoare în Absolut ar fi un neajuns, o sărăcie a Lui. Lumea trece prin trei epoci ale revelației divine: revelația legii (Tatălui), revelația ispășirii (Fiului), revelația creației (Duhului). Acestor epoci le corespund diverse semne în ceruri. Nu ne este dat să cunoaștem limitele cronologice precise ale acestor epoci. Toate cele trei epoci coexistă. Nici astăzi nu este pînă la capăt depășită legea și nu s-a săvîrșit încă ispășirea păcatului, deși lumea intră într-o nouă epocă religioasă. Și în epoca legii lumea presimțea noile epoci religioase: nu numai conștiința profetică a Vechiului Testament, dar și freamătul sufletului lumii în paganism așteptau ivirea lui Hristos-Mîntuitorul. Trei epoci ale revelației divine în lume înseamnă trei epoci ale revelației despre om. În prima epocă este demascat prin lege păcatul omului și se dezvăluie forța proprie divinului; în a doua epocă omul se înfiază Domnului și se dezvăluie izbăvirea de păcat; în a treia epocă se dezvăluie deplin divinitatea naturii creatoare a omului și forța divină devine forță umană. Revelația despre om este revelația divină ultimă despre Treime. Taina ultimă este ascunsă în aceea că taina divină și taina umană sînt aceeași taină, că în Dumnezeu este păstrată taina despre om și

în om — taina despre Dumnezeu. În om se naște Dumnezeu și în Dumnezeu se naște omul. A descoperi pînă la capăt omul înseamnă a descoperi pe Dumnezeu. A descoperi pînă la capăt pe Dumnezeu înseamnă a descoperi omul. Nu numai Dumnezeu este în om, dar omul însuși este chipul lui Dumnezeu, în el se realizează dezvoltarea divină. Omul este părtăș la taina Treimii Divine. Omul nu este numai un mic cosmos, el este și un mic Dumnezeu. Omul poartă în sine un dublu chip și asemănare — chipul și asemănarea universului și chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Iar revelația ultimă a omului este revelația ultimă a universului și revelația lui Dumnezeu. Revelația antropologică, revelația omului în epoca religioasă creatoare este în același timp o revelație cosmică și o revelație divină. Prin creația omului, Dumnezeu se dezvăluie deplin în lume. În profunzimea ei religioasă revelația antropologică nu este decît deplina revelație a lui Hristos ca Om Absolut. Prin ivirea lui Hristos în lume se dezvăluie filiația și asemănarea divină a omului, faptul că el este părtăș la natura divină. Dar Omul Absolut nu se dezvăluie deplin prin ivirea lui Hristos — Mîntuitorul. Forța creatoare a omului este întoarsă către Hristos Ce Va să Vină, către apariția Lui în slavă. Revelația creatoare a omului este revelația continuată și desăvîrșită a lui Hristos— Omul Absolut. Revelația antropologică a epocii creatoare este pînă la capăt umană și pînă la capăt divină: în ea umanul este adîncit pînă la divin, iar divinul dezvăluit pînă la uman. Natura teantropică a revelației trebuie descoperită pînă la capăt și ea poate fi descoperită numai în actul creator al revelației omului însuși. Întregul înțeles al epocii noastre constă în aceea că ea trece la revelația omului.



Cultura se află în pragul unei crize lăuntrice extrem de profunde. Toate direcțiile culturii ajung la limitele ultime și transgresează valorile diferențiate. Problema fundamentală a secolelor al XIX-lea și al XX-lea este problema relației între creație (cultură) și viață (existență). Pe culmile culturii omul este chinuit de contradicția dintre dorința de a crea ceva și dorința de a fi ceva. Geniile au creat fără a fi existat îndeajuns; sfinții au existat, dar au creat prea puțin. Creația se naște din imperfecțiune și neajuns. Cei prea perfecți încetează să creeze. Există un antagonism tragic între omul

desăvârșit ca operă a creației lui Dumnezeu și creația umană desăvârșită ca operă a activității omului însuși. Pășiiți pe calea yoghinilor, a sfințeniei ortodoxe sau a tolstoismului, pe calea perfecționării personale și veți înceta să creați. Există o dublă tragedie a creației, dezvăluind bilateral acel adevăr că în lume nu a existat încă o epocă religioasă a creației. *Creația este antagonică pe de o parte perfecțiunii omului, pe de alta — perfecțiunii culturii.* Creația este strânsă în chingi, ea este strivită de aspirații adverse — aspirația către desăvârșirea sufletului și aspirația către desăvârșirea unei valori culturale. Creația nu este autoedificare și autoperfecționare în sensul yoghin, în sensul sfințeniei creștine sau al tolstoismului, ea nu este nici edificarea unor valori culturale în „arte și științe“. Creația religioasă trece prin jertfirea propriei desăvârșiri, ca și a desăvârșirii culturii, în numele edificării unei noi existențe, continuării operei creației lui Dumnezeu. Și este infinit de importantă descoperirea unui triplu antagonism: antagonismul între edificarea valorilor culturii și edificarea propriei desăvârșiri, antagonismul între creație și cultură și antagonismul între creație și desăvârșire personală. Doar epoca religioasă creatoare va depăși toate cele trei antagonisme. Creația va ieși din strânsoarea desăvârșirii personale și desăvârșirii valorilor culturii. Creația va trece la desăvârșirea cosmică, în care desăvârșirea omului și desăvârșirea operelor lui se va transmuta într-o desăvârșire unică. Până acum lumea cunoștea cu predilecție două căi: edificarea propriului suflet sau edificarea unei culturi desăvârșite. Criza universală a culturii va permite ieșirea din această contradicție. În experiența creatoare omul va ieși din planul fizic al lumii și legilor ei. Omul în toată plenitudinea vieții sale trebuie să se transmute în act creator. Dar întrucît natura lui este în păcat, el mai trebuie încă să rămână sub lege și în ispășire.

*/ Potrivit esenței ei profunde și potrivit sensului ei religios cultura este un mărșez eșec.* Filosofia și știința constituie eșecuri în cunoașterea creatoare a adevărului; arta și literatura sînt eșecuri în creația frumuseții; familia și viața sexuală sînt eșecuri în creația iubirii; morala și dreptul sînt eșecuri în creația relațiilor umane; economia și tehnica sînt eșecuri în stăpînirea creatoare a naturii de către om. Cultura este, în toate manifestările ei, un eșec al creației, ea este imposibilitatea de a realiza transfigurarea creatoare a existenței. Cultura cristalizează eșecurile umane. Toate realizările culturii sînt simbolice, iar nu realiste. Prin cultură se realizează nu

cunoașterea, ci simboluri ale cunoașterii, nu frumusețea, ci simboluri ale frumuseții, nu iubirea, ci simboluri ale iubirii, nu uniunea între oameni, ci simboluri ale uniunii, nu dominația asupra naturii, ci simboluri ale dominației. Cultura este la fel de simbolică pe cât este de simbolic cultul care i-a dat naștere. Cultul este un eșec religios, eșecul în comuniunea cu Dumnezeu. Cultul n-a fost decît expresia simbolică a tainelor ultime. Biserica are, în întrupările ei vizibile, o natură culturală și împărtășește soarta culturii și toate eșecurile ei tragice. Cultul este sursa religioasă a culturii și i-a transmis simbolismul său. Și tot ce a fost măreț în cultură a fost simbolic-cultural. În cultură există o veșnică, o chinuitoare insatisfacție. Criza culturii reprezintă tocmai voința ultimă a omului de a trece de la realizări simbolic-convenționale la realizări real-absolute. Omul a dorit nu simboluri ale adevărului, ci adevărul însuși, nu simboluri ale frumuseții, ci frumusețea însăși, nu simboluri ale iubirii, ci iubirea însăși, nu simboluri ale puterii, ci puterea însăși, nu simboluri ale comuniunii cu divinul, ci comuniunea cu divinul însuși. Eșecul și caracterul nesatisfăcător al culturii sînt legate de faptul că ea consolidează în toate privințele infinitatea rea, nu atinge niciodată veșnicia. Cultura nu este decît creația infinității rele, a mijlociului infinit. De aceea cultura este, din punct de vedere metafizic, burgheză. Creația veșniciei înseamnă aducerea oricărei culturi la capătul ei, la limită, adică depășirea infinității rele. Or, în însăși natura științei, filosofiei, moralei, artei, statului, economiei și chiar bisericii exterioare se ascunde infinitatea rea, multiplicitatea proastă. Criza culturii înseamnă tocmai imposibilitatea perpetuării infinității rele, mijlociului burghez. Creația noii epoci va depăși cultura din interior, nu din afară. Epoca universală creatoare poate fi numai supraculturală, iar nu preculturală și nici extraculturală — ea preia sensul religios pozitiv al culturii, recunoaște marele adevăr al oricărei culturi împotriva oricărui nihilism. Cultura are întotdeauna dreptate împotriva nihilismului și anarhiei, împotriva sălbăticiiei și barbariei. Însuși eșecul culturii este un eșec sfînt și prin acest eșec trece drumul către o existență superioară. Dar pînă la transmutarea culturii în existență superioară, ea trebuie să treacă prin secularizare. Statul, familia, știința, arta trebuie să devină extrabisericești, ele nu pot fi menținute prin constrîngere în ograda bisericii. Și, în fond, adevărata biserică nu are ogradă. Secularizarea înseamnă distrugerea minciunii și constrîngerii. Cultura profană trebuie să

ajungă în mod liber, imanent la o nouă viață religioasă. Nu se poate interzice accesul la Nietzsche — Nietzsche trebuie trăit și depășit din interior. Ieșirea de sub tutela religioasă înseamnă intrarea în maturitatea religioasă, apariția unei vieți religioase libere. În creația culturii s-a petrecut trecerea prin părăsirea de Dumnezeu, prin dezintegrarea subiectului și obiectului. Religia însăși a fost o despărțire, o ruptură cu Dumnezeu, un patos al distanțării.

\*

Tragedia creației și criza culturii sînt trăite cu deosebită intensitate de geniul rus. În structura sufletului rus există o împotrivire față de acea creație care produce cultura infinității rele, cultura mijlociuburgheză, există o sete de creația care produce o nouă viață și o altă lume. Sufletul Rusiei parcă nu vrea să creeze cultură prin sciziunea subiectului și obiectului. Sufletul rus vrea să prezerve într-un act unitar identitatea unitară a subiectului și obiectului. Pe terenul culturii diferențiate Rusia poate fi doar o țară secundară, prea puțin cultivată și prea puțin aptă de cultură. Sufletul rus s-a obișnuit să subordoneze fiecare elan creator al său unei probleme existențiale esențiale — cînd adevărului religios, cînd celui moral sau social. Rușilor nu le este propriu cultul valorilor pure. E greu de întîlnit la artistul rus cultul frumuseții pure, așa cum e greu de întîlnit la filosoful rus cultul adevărului pur. Și aceasta în toate domeniile. Iubitorul de adevăr rus dorește nimic mai puțin decît transfigurarea vieții, salvarea lumii. Este o trăsătură a rasei. De această trăsătură se leagă tot ce este mare și cu adevărat original în cultura rusă, dar tot ea generează ceva apăsător și întunecat în viața rusă. Sufletul rus ia asupra sa povara responsabilității universale și de aceea el nu poate crea valori ale culturii, așa cum creează sufletul latin sau german. Tragedia creației și criza culturii au atins acuitatea maximă la marii scriitori ruși: la Gogol, la Dostoievski, la Tolstoi. Această tragedie și această criză sînt perceptibile oricărui suflet rus autentic și nu ne permit să trăim o viață culturală senină. În Europa apuseană mulți presimt că viitorul aparține rasei slave, că ea este chemată astăzi să spună lumii cuvîntul său nou, în timp ce bătrînele rase ale Europei și l-au spus deja pe al lor. Mesianismul rus poate fi acceptat și de omul apusean, respectuos față de marea și sfînta sa cultură, și este chiar acceptat de unii apuseni cu înclinație profetică. Mesianismul

pus oficial, legat de biserica domnitoare și statul domnitor, a putre-  
nit și s-a descompus. Dar este viu un alt mesianism, legat de peleri-  
nii ruși și căutătorii Cetății Domnului și adevărului Domnului.  
Rusia este, în toate privințele și dintotdeauna, țara marilor contraste  
și a opozițiilor polare. Josnicie și slugărnicie a spiritului și înălțimi  
amețitoare! Rusia este cel mai puțin țara stărilor mijlocii, a culturii  
mijlocii. La noi, întotdeauna și în toate domeniile, nivelul mediu  
este foarte jos. În sensul strict european al cuvântului, în Rusia  
aproape că nu există cultură, nu există mediu cultural și tradiție  
culturală. În straturile ei de jos Rusia este plină de sălbăcie și  
barbarie, ea se află într-o stare preculturală, în ea se agită haosul  
primordial. Această orientală, tătarească lipsă de cultură, această  
sălbăcie haotică reprezintă o imensă primejdie pentru Rusia și  
viitorul ei. Dar la vîrfurile ei Rusia este supraculturală: acolo se  
nascute criza mondială a culturii. Marea și rafinata cultură a Apusu-  
lui nu știe ceea ce știe Rusia. Conștiința noastră națională este încă  
tulbure și haotică și de aceea ea nu deosebește întotdeauna adevărul  
supracultural al Rusiei de haosul precultural al Rusiei. Sarcina isto-  
rică a conștiinței de sine ruse este de a deosebi și despărți supracul-  
tura rusă de precultura rusă, logosul crizei culturii la vîrfurile ruse  
de haosul sălbatic în adîncimile ruse. Conștiința slavofilă amesteca  
încă logosul cu haosul, supracultura cu precultura și restaurarea  
conștiinței slavofile este imposibilă și indezirabilă. În filosofia  
slavofilă există un sentimentalism admisibil doar înaintea crizei  
culturii: conștiința slavofilă nu a ajuns încă la conștiința acută a  
tragediei cunoașterii. Istoriceste, în Rusia este inevitabilă nu numai  
criza mondială a culturii, ci și supunerea față de cultura mondială.  
Căci în Rusia revolta împotriva culturii burgheze capătă cel mai  
lesne forma nihilismului și anarhiei. Dar pe terenul culturii  
burgheze Rusia nu va fi niciodată talentată. Genialitatea ei este  
altundeva. Rusia nu poate rămîne numai Răsărit și nu trebuie să  
devină numai Apus. Misiunea Rusiei este de a fi Răsărit-Apus,  
unificatoarea a două lumi. Și Rusia este chemată să pună cu acuitate  
extremă problema ultimă a atitudinii conștiinței religioase față de  
creație și cultură. În Apus imensitatea și rafinamentul culturii  
maschează această problemă. Dar și în Apus se produce criza  
creației și criza culturii. Apusul este copleșit de măreția străvechii  
sale culturi. Zborul liber e dificil pentru omul apusean. Omul  
apusean se întoarce mereu către boğățiile trecutului său măreț și

noile lui căutări capătă cu ușurință forma restaurării și resuscitării trecutului. În curentele catolice din Franța, în simbolismul francez apărea o căutare nouă, creatoare. Dar catolicii și simbolistii francezi erau copleșiți de marea și imensa cultură veche și erau romantic întorși către restaurarea și resuscitarea ei. Ei opuneau, cu dreptate, noblețea vechii culturi spiritului culturii contemporane burgheze. Ei voiau să se reîntoarcă de la spiritul mic-burghez la spiritul cavaleresc. Dar rafinamentul extrem al măreței și vechii culturi i-a făcut neputincioși din punct de vedere creator. Romanticismul, mereu recurent, al Apusului poartă pecetea neputinței creatoare. Iar ruptura spasmodică naște urâciunea futurismului. Omul rus, chiar cel de înaltă cultură, este infinit mai liber în căutările sale și mai puternic în elanurile sale creatoare.

\*

Cultura apuseană este, prin sursele ei, o cultură întâi de toate catolică și latină.<sup>1</sup> În cultura latino-catolică, cea mai veche și cea mai rafinată, s-a păstrat o legătură de preemțiune cu antichitatea — sursa eternă a întregii culturi umane. În această cultură se văd semnele sacrei ei proveniențe din cult. Rasa latină, popoarele romanice sînt în mod înăscut cultivate. Căci este cultură numai ceea ce este legat prin relații de sînge de lumea greco-romană, de sursele antice și de biserica apuseană sau răsăriteană care a preluat moștenirea culturii antice. În sensul strict al cuvîntului nu poate exista nici o altă cultură decît cea greco-romană. Cultura ortodox-catolică preia moștenirea celei greco-romane. Intrarea rasei germanice în arena istoriei europene a înscunat irumperea unui curent de sînge nordic barbar în cultivatul sînge latin al Apusului. Rasa germanică este o rasă barbară care nu are legături de sînge cu moștenirea culturală a lumii antice. Individualismul Reformei germane a fost un individualism barbar, în contrast cu individualismul cultivat al Renașterii italiene. Luther și Kant sînt niște mari barbari. Criticismul gîndirii germane este un produs al barbariei, care nu vrea să știe de moștenirea de sînge, organică, suprapersonală a oricărei culturi și oricărei gîndiri. În înseși adevărurile culturii germane protestantismul a respins nu numai tradiția sacră a bisericii, dar și tradiția sacră a culturii. Individualismul german și criticismul german rup cu orice tradiție, încep prin revolta barbară

împotriva tradiției, atunci cînd orice cultură se bizuie pe tradiție. Temeritatea barbară, onestă și genială a spiritului german a fost eliberatoare și a contribuit la aprofundarea culturii europene, cu sîngele ei latin stătut. Introducerea unei spiritualități sporite într-o cultură predominant sufletesc-trupească a fost misiunea germanismului. Liberă de orice cătușă, barbara gîndire germană creează forme profunde ale criticismului religios și filosofic, în care lumea obiectivă se reedifică prin adîncire în subiect, în profunzimile spiritului. Dar solaritatea și limpezimea firească a gîndirii latine este complet străină cețoasei gîndiri germane. Germanismul înseamnă nordul metafizic, cultura germană se edifică într-un întuneric privat de soare. Chiar geniala aptitudine pentru filosofare a germanilor s-a născut din ruptura cu solaritatea și nu din uniunea cu izvorul firesc al luminii. Măreția și curata, dar barbara cultură germană rămîne în chip predominant o cultură a spiritualității abstracte, străine de orice plasticitate, de orice întrupare, concretețe. Rasa germanică a primit și creștinismul doar ca pe o religie a purei spiritualități, fără plastica religioasă și fără datina religioasă. Misiunea religioasă a germanismului a fost să lupte împotriva neadevărului degenerării creștinismului în plan sufletesc-trupesc, împotriva putreziciunii catolicismului, evidențiind în mod unilateral principiul spiritualității pure în viața religioasă. A înțelege măreția și particularitatea germanismului devine posibil prin mistica profundă a lui Eckhart. Spiritul german este străin de spiritul antichității și în mod straniu înrudit cu spiritul Indiei: același idealism, aceeași spiritualitate, aceeași înstrăinare de carnea concretă a existenței, aceeași înțelegere a individualității ca decădere păcătoasă. Germanismul dorește să fie un arianism pur și nu acceptă inocularea religiozității semitice.<sup>2</sup> Spiritul german se străduiește să recreeze din propriile adîncimi o existență care în ultimă instanță nu este acceptată ca realitate. În cultura germană există o adîncime barbară și o puritate aparte (onestitate și fidelitate), dar lipsesc rafinamentul și eleganța. Chiar și la cel mai mare dintre cei mai mari germani — Goethe — există o lipsă de gust și o doză de grosolanie. Rafinamentul și eleganța sînt proprietățile exclusive ale culturii franceze. Dar rafinamentul și eleganța sînt tocmai ceea ce înseamnă cultură prin excelență. Spiritul german creează ceva măreț, dar nu cultural în sensul strict al termenului. Și nu degeaba spunea Nietzsche că nu există cultură în Germania, ci doar în Franța. Spiritul german nu face decît să



gîndească critic despre cultură, să reflecteze asupra culturii, să pună cu acuitate în conștiință problema culturii, dar nu are cultură. Cultura nu poate fi critică și individualistă — ea este întotdeauna organică și sobornicească. Rasa germană are, desigur, o misiune măreață și providențială în lumea apuseană. Măreață și providențială este misiunea misticii germane, a muzicii germane, a filosofiei germane. Dar această misiune nu constă în crearea culturii celei mai general-valabile și mondiale, demne de a fi imitată de toate popoarele lumii. Spiritul german nu creează norme general-valabile pentru orice cultură, așa cum vor să ne asigure *Kulturträger*-ii germani. Se pot învăța și trebuie învățate multe de la filosofia și mistica germană, dar a imita cultura germană este imposibil. Cultura latină mondială, cultura prin excelență, a atins rafinamentul ultim — ea s-a apropiat de beznă. În cultura germană există încă prea multă sănătate barbară și de *Bürger*, și ea vrea să rețină la mijlocul drumului, în mijlociul goetheano-kantian. Cultura spiritua-lității abstracte este lipsită de simțul sfîrșitului, al limitei. Spiritul german este cel mai puțin apocaliptic. Nietzsche nu se trage din spiritul german, în el există o mare doză de spirit slav și el este educat în spiritul culturii franceze. Filosofia germană face o operă universală măreață, ea slujește soluționării crizei universale a cultu-rii, dar în mod indirect și prin opoziție. Iar marea mistică germană, care era un cuvînt nou spus lumii de rasa germană, va fi, fără îndoială, ultima contribuție a germanilor la opera de dezlegare a istoriei universale. Există în mistica germanilor un adevăr veșnic, dar ea nu poate fi izvorul unic și general nici pentru cultura normală, nici pentru ieșirea către supracultură.<sup>3</sup> Există și izvorul antic ebraic și cel antic grecesc, spiritul lor de concretețe și întru-pare. Mistica slavă este predominant apocaliptică, legată de vremile și soroacele istoriei universale, de întruparea concretă, de eshatologie. Cultura slavă este, în sensul curent al acestui cuvînt, mult infe-rioară culturii germane. Dar rasa slavă a primit în carnea și sîngele său moștenirea culturii grecești și bizantine. Prin poziția sa istorică, rasa slavă este antagonică rasei germane. Ea poate învăța de la aceasta, dar nu o poate imita și nu se poate contopi cu ea. Ne este mai aproape rasa latină, atît de diferită de noi, atît de puțin dispusă să ne dea lecții, dar care nu amenință să ne înghită. Supunerea față de cultura rasei germane frînează rasa slavă în realizarea sarcinilor ei supraculturale, apocaliptice.



În esența sa tainică, ultimă, creația este, desigur, eclezială. În creația religioasă se făurește trupul universal teantropic. Însăși trecerea prin despărțirea de Dumnezeu și apostazie, prin dezintegrare, este calea vieții divine. Și Hristos a trecut prin — „Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, pentru ce M-ai părăsit“.\* Numai în creație se vor dezvălui deplin și integral cosmologia și antropologia bisericii. În biserica istorică, corespunzând stadiilor prime, infantile ale dezvoltării noului om, nu exista încă o revelație autentică despre om. Iar revelația creatoare despre om este calea unică a renașterii și dezvoltării vieții osificate a bisericii. Creștinismul a rămas o revelație neterminată a înțelesului și vocației absolute a omului. Revelația antropologică a epocii creatoare va fi tocmai revelația împlinită a Teantropiei, dezvoltarea deplină în viața universală a lui Hristos în unitate cu umanitatea. În istorie creștinismul a căzut adesea în cel mai greu păcat, păcatul împotriva Sfântului Duh. Umanitatea creștină săvârșea o hulire a Duhului de fiecare dată când afirma că edificarea bisericii s-a încheiat, creștinismul a fost desăvârșit, iar creația este nepermisă și păcătoasă. Căci viața în Duh nu poate fi decît veșnic creatoare și orice popas și stagnare în dinamismul creator al bisericii este deja un păcat împotriva Duhului. O biserică imobilă este o biserică moartă, căreia îi lipsește Duhul. Iar umanitatea creștină a transformat însăși sfânta datină a bisericii, conform căreia umanitatea creează veșnic în Duh, într-un lucru static, exterior omului. Viața bisericii a înțepenit, s-a osificat și nu poate renaște decît prin creația religioasă a omului, în noua epocă universală. Creștinismul a îmbătrânit și s-a umplut de riduri, creștinismul este bătrîn de două mii de ani. Dar ceea ce este veșnic nu poate îmbătrîni. Nu putea îmbătrîni nici religia veșnică a lui Hristos. În cosmos se săvârșește veșnic jertfa mîntuitoare de pe Golgota și trăiește veșnic corpul tainic al lui Hristos. Și această veritabilă biserică a lui Hristos, care nu cunoaște semne și granițe materiale, nu va fi biruită de porțile iadului. În creștinism a îmbătrânit doar ceea ce este vremelnic, s-a istovit doar o anumită epocă a creștinismului. Epoca prunciei, a educației primare a umanității, epoca tutelei religioase și a fricii religioase a îmbătrânit și s-a umplut de riduri, și-a pierdut vitalitatea. Urîță în creștinism este tocmai această bătrînețe smochinită a infantilului. Biserica lui

Petru, biserica tutelei religioase a celor mici, a dirijării religioase a pruncilor pentru care tremuri mereu și-a îndeplinit sarcina în lume și a păzit sfînta comoară a creștinismului pînă în vremurile din urmă, vremurile mature ale umanității. Conștiința religioasă imatură, infantilă a creat o prăpastie între Dumnezeu și lume, între Creator și creație. Biserica a fost nu atît spirituală, cît sufletestruiească, evidențiindu-se pe planul fizic al existenței. Istoria vieții de zi cu zi a bisericii a fost nespirtuală și chiar nereligioasă. Iar astăzi omul se adresează nu corpului fizic, ci *corpului spiritual* al bisericii. Renașterea creștină a umanității noi, maturizate în Spirit, care iese din epoca fricii infantile și a tutelei, poate sta numai sub semnul unei biserici care nu este a lui Petru, ci a lui Ioan și a tradiției mistice a lui Ioan. Biserica lui Ioan nu este biserica democratică a tutelei pruncilor, a adaptării la slăbiciunea păcătoasă și mediocritatea omului — ea este biserica tainică și veșnică a lui Hristos, chipul bisericii în ea însăși, care se dezvăluie omului în suișul pe munte, nu în adaptarea la șesul umanității. Astăzi umanitatea este coaptă pentru o nouă viață religioasă nu pentru că a devenit desăvîrșită și neprihănită, nu pentru că a îndeplinit toate poruncile bisericii lui Petru, ci pentru că pe culmile culturii conștiința omului a atins o acuitate matură și finală și natura omului s-a scindat pînă la dezvăluirea fundamentelor ei ultime. Omul matur nu este superior pruncilor, dar el este copt. Omul a ieșit complet din starea de pruncie, a devenit matur în viciile și virtuțile sale. Omul contemporan și-a pierdut complet infanțilitatea, atît în virtuți, cît și în vicii. Și nu există pentru omul contemporan cale de întoarcere la religiozitatea infantilă, cea a pruncilor, el nu poate fi readus la tutelă religioasă. Nu numai oamenii de cultură, ci și poporul aspiră la o viață spirituală superioară. Biserica istorică a lui Petru este inaptă să satisfacă omul contemporan, ea nu poate face față tragediei lui religioase, ea răspunde întotdeauna altor întrebări decît cele care i se pun, ea potolește alte chinuri, tămăduiește alte răni, ea ajută omul să se salveze de păcatele prunciei, dar nu are nici o putere asupra păcatelor vîrstei mature, ea nu vrea să știe de noul din om. Biserica nu poate fi biruită nici de porțile iadului, dar ceea ce este vremelnic, infantil și bătrînesc în biserică este copleșit de noile chinuri ale roului suflet uman. Numai dezvăluirea tainei mature a bisericii lui Ioan, a bisericii veșnice, mistice a lui Hristos poate răspunde acestor chinuri. În acest chip al său biserica va dezvălui omului matur

ce se zvîrcolește în chinul religios, libertatea nemăsurată și nemărginită a creației în Duh, multiplicitatea căilor individuale în Dumnezeu. Omului i se va dezvălui taina ascunsă pruncilor în epoca tutelei — taina despre faptul că supunerea nu este lucrul ultim în experiența religioasă, ci doar o metodă temporară, că siguranța pruncilor trebuie depășită prin inițiativă temerară și sacrificială, că păcatul va fi definitiv înfrînt prin fapta eroică a creației. Este necesară jertfirea confortului sigur al bisericii istorice curente în numele faptei eroice a creației. Spiritul bisericesc închidea pentru om calea eroică a muntelui, a jertfei, calea lui Hristos însuși, el scutea omul de povara responsabilității și asigura o viață spirituală în care se „îndepărtează paharul acesta“. Acest lucru se cumpăra prin smerenie și ascultare. Dar smerenia a degenerat de mult în lumea creștină în slugărnicie și oportunism, ea nu mai vivifică, ci ucide. Depășirea servilismului religios, a conștiinței heteronome este sarcina primă a renașterii creștine. Omul se percepe pe sine sub aspect religios nu ca rob al lui Dumnezeu, ci ca participant liber la procesul divin. Stăm sub semnul dezvăluirii finale a „eului“ uman.

Creștinismul nu s-a dezvăluit încă pînă la capăt ca religie a iubirii. Creștinismul a fost religia salvării celor mici și a tutelei asupra pruncilor sperioși. În istoria ei umanitatea creștină nu realiza iubirea, viața binecuvîntată în Duh, ea trăia sub legea lumii naturale și marii martiri o învățau să-și încrînceneze inima pentru a înfrînge patimile păcătoase.<sup>4</sup> Apostolul Ioan propovăduia iubirea mistică, iar sfîntul Francisc realiza iubirea în viața sa. Dar acestea sînt rare flori mistice. Religia creștină democratică, ecumenică și universal-istorică a fost o religie a supunerii, a purtării poverii consecințelor păcatului. Stareții propovăduiesc nu iubirea, ci supunerea și grija veșnică a salvării de pieire. Chiar și în viața sfinților florile iubirii mistice sînt atît de rare și este atît de puternic patosul supunerii și al mîntuirii personale. În întreaga existență de zi cu zi a bisericii nu există iubire, nu există iubire în tipul de ierarh creștin, nu există iubire în tutela preoțească și în ascultarea mireană, nu există iubire în alcătuirea creștinească a sufletului. K. Leontiev avea în chip genial dreptate cînd vedea în creștinismul ortodox nu atît religia iubirii, cît religia fricii. Iubirea a rămas taina ezoterică, nemanifestată a religiei lui Hristos, tradiția ei mistică, întrezărită doar în viața cîtorva aleși. Iubirea este mistic ireconciliabilă cu frica și tutela. Iubirea s-a dezvăluit în biserică doar simbolic, nu real, doar liturgic,

nu vital. În cultul bisericesc se dezvăluie taina iubirii, dar acest cult este un eșec al iubirii mistice, așa cum întreaga cultură este un eșec în realizarea noii existențe. Iar biserica sclerozată și osificată pînă la ură este vrăjmașă spiritului însuși al iubirii, este gata să vadă în chiar setea de iubire un păcat. În viața bisericească iubirea s-a transformat într-un cuvînt mort și ucigător. Însăși ideea iubirii creștine provoacă, pe bună dreptate, nemulțumire și dușmănie, ca ipocrizie și minciună. Iubirea este o nouă viață creatoare, viața binecuvîntată în Duh. Ea nu poate fi obiectul dăscăleliilor și discursurilor moralizatoare. Iubirea nu este lege, nimeni nu poate fi constrîns la ea. Despre statul creștin, familia creștină, comunitatea socială creștină păzită și tutelată, e chiar rușinos să vorbești și jenant să asculți. Omul contemporan nu mai poate și nu mai trebuie să suporte această minciună. Aici este sfînt dreptul și providențială necredința contemporană. Religia iubirii încă va să vină în lume, ea este religia libertății nemăsurate a Spiritului.<sup>5</sup> Biserica iubirii este biserica lui Ioan, biserica veșnică, mistică, ascunzînd în sine întreaga plenitudine a adevărului despre Hristos și om.

\*

De a treia epocă religioasă creatoare este legat un sentiment al sfîrșitului, o perspectivă eshatologică asupra vieții. În a treia epocă, cea a creației religioase, trebuie să iasă la iveală toate capetele și limitele vieții și culturii universale. Creația acestei epoci este, în esența ei, îndreptată către ultim, nu către penultim, toate realizările ei trebuie să nu mai fie simbolice, ci realiste, să nu mai fie culturale, ci existențiale.<sup>6</sup> Centrul de greutate religios se va muta din sfera sacerdotal-protectoare în cea profetic-creatoare. Nu numai sacerdoțiul creștin, ci și profeția creștină trebuie să devină viață. Nu principiul angelic (sacerdoțiul), ci principiul uman trebuie să domine. Dar experiența religioasă a profeției nu poate fi o experiență a așteptării pasive, ea este o experiență a aspirației active, creatoare, a unei mari încordări și unui mare efort antropologic. Hristos Cel ce Va să Vină nu poate fi așteptat pasiv, trebuie mers activ către El. Starea de spirit apocaliptică va duce la o nouă viață religioasă abia atunci cînd va deveni activ-creatoare, cînd nu va mai fi așteptare pasivă. Ivirea lui Hristos ce Va să Vină, în care se dezvăluie deplin Omul absolut în

puterea și slava sa, este legată de actul creator al omului, de revelația antropologică activă. Natura hristologică a omului se va dezvălui în actul creator al omului. Hristos ce Va să Vină se va ivi doar acelei umanități care va împlini temerar autodezvăluirea creatoare hristologică, adică va descoperi în natura sa puterea și slava divină. Spontanitatea și autonomia „eului” uman presupun revelația apocaliptică. Hristos nu se va ivi niciodată în putere și slavă unor oameni care nu vor săvârși actul creator, ei nu vor vedea niciodată al doilea chip al lui Hristos, El va fi veșnic întors către ei doar cu Chipul său răstignit, sfișiat, cel al jertfei. Pentru a vedea Chipul lui Hristos în putere și slavă trebuie să descoperi în tine însuți puterea și slava prin actul creator. Epoca ispășirii, în care este văzut doar Hristos Răstignit, nu va sfârși niciodată pentru cei care nu vor săvârși actul creator, dezvăluind pînă la capăt natura umană. Ei vor rămîne pe veci în biserica Golgotei și nu vor cunoaște biserica lui Hristos ce Va să Vină. *Dușmănia conservatoare față de creația religioasă înseamnă întărirea infinității rele în ispășirea însăși, împotrivirea față de încheierea, împlinirea și sfîrșitul ispășirii.* Împotrivirea religioasă față de a treia epocă, cea creatoare, dorește o ispășire permanentă, nesfîrșită, se opune finalizării vieții universale și ivirii lui Hristos ce Va să Vină, Hristos în putere și în slavă. Biserica Golgotei, în care adevărul hristologic nu este deplin și pînă la capăt dezvăluit, se opune bisericii lui Hristos întreg, dezvăluit pînă la capăt. Venirea viitoare a lui Hristos și dezvăluirea deplină de către el a întregului adevăr despre Omul absolut semnifică mistic că omul va ocupa locul său slăvit-regesc în lume prin activitate creatoare. Transformarea adevărului ispășirii de pe Golgota într-o forță potrivnică revelației creatoare despre om este un păcat și o cădere a omului, care generează o reacție religioasă universală, o întîrziere a sfîrșitului lumii care le va dezlega pe toate, o întîrziere în făurirea noului cer și noului pămînt. N. Feodorov vorbea în mod genial-temerar despre caracterul convențional al profețiilor apocaliptice și considera Apocalipsa ca pe o amenințare pentru nevrstnici.

\*

Concluzia întregii vieți universale și a culturii universale este punerea problemei creației, a problemei revelației antropologice. Toate firele converg în acest punct, totul se ascute în acest punct.

Dar creația autentică în sensul ultim, final, religios al acestui cuvînt ne este încă necunoscută. Filosofia noastră nu este încă decît o introducere în filosofia creației și nu o filosofie a creației în sens propriu. Iar viața noastră este încă o viață de tranziție către viața creatoare, nu viață creatoare. Este inexprimabil ce înseamnă creație. Dar inițiativa în conștientizarea vieții creatoare presimțite trebuie să fie temerară și curățirea căii către ea trebuie să fie nemiloasă. Și astăzi încă omul, intimidat în fața sarcinii creației și renunțînd, din falsă smerenie, la inițiativa creatoare, îmbătat de ascultarea pasivă pe care o privește ca pe virtutea supremă, nu-și îndeplinește îndatorirea religioasă. Viața spirituală creatoare nu este o mișcare în plan, ea este o mișcare verticală, în sus și în profunzime. Această mișcare verticală, în profunzime, se proiectează în lume în plan și este percepută exterior ca o deplasare a punctelor de incidență a perpendicularelor cu planul. Conștiința superficială nu vede decît mișcarea în plan și biserica însăși este percepută de ea în plan. Conștiința profundă vede mișcarea verticală. Astăzi, la răscrucea cosmică, mișcarea verticală transformă atît de profund lumea, încît are loc o deplasare de planuri, o despicare și dezintegrare a lumii, o trecere într-o altă dimensiune. În profunzimea crizei cosmice se săvîrșește depășirea sexului născător, a maternității ca principiu universal, adică o eliberare de materie, o eliberare de viața genetică prin dezvăluirea fecioriei, a chipului androgin al omului, a vieții creatoare, iar nu născătoare a antroposului. Adevărul și frumusețea nu pot triumfa la suprafața lumii, pe întinsul șes al vieții genetice, ele sînt înălțate pe cruce și numai prin misterul răstignirii renaște roza vieții universale.

# Adnotări și comentarii

## Capitolul I

### FILOSOFIA CA ACT CREATOR

1. Caracteristic pentru orientările științifice ale filosofiei contemporane este articolul lui Husserl „Filosofia ca știință riguroasă“, în *Logos* 1911, vol. I. „Știința, afirmă Husserl, este o denumire pentru valorile absolute și atemporale“ (p. 47). El spune: „Orice «înțelepciune» originară care se referă la matematică sau la științele naturii și orice doctrină despre înțelepciune își pierde dreptul la existență în măsura în care concepția teoretică ce le corespunde capătă o fundamentare cu caracter obiectiv. Știința și-a spus cuvântul; din acest moment înțelepciunea este obligată să învețe de la ea“ (p. 49). Și, apoi, încă mai explicit: „filosofia va căpăta forma și limbajul unei științe adevărate și va admite ca imperfecțiune ceea ce a fost în ea de atâtea ori exaltat până la ceruri și a servit chiar drept obiect de imitație, și anume: profunzimea de gândire. (*Tiefsinnigkeit* la Husserl; Berdiaev traduce prin *glubokomîslie* — n. nr.). Profunzimea de gândire este un simptom al haosului, pe care adevărata știință se străduiește să-l transforme în cosmos, într-o ordine simplă, neîndoielnic clară. Adevărata știință nu cunoaște profunzimea de gândire în limitele doctrinei ei propriu-zise. Fiecare parte a unei științe finite reprezintă o anumită conexiune coerentă de acte mentale, fiecare din ele fiind nemijlocit clar și deloc profund. Profunzimea de gândire este ireaba înțelepciunii; ireaba teoriei riguroase este inteligibilitatea și claritatea abstractă. Transformarea aspirațiilor gândirii profunde în construcții raționale clare — iată în ce constă procesul esențial al noii configurări a științelor riguroase. Științele exacte au avut și ele perioada lor îndelungată de profunzime de gândire; și la fel cum în perioada Renașterii ele s-au înălțat prin luptă de la profunzimea de gândire la claritate științifică, tot astfel filosofia se va ridica — îndrăznesc să sper — la aceasta, în lupta care are loc astăzi“ (p. 54). Husserl contrapune cu mare claritate știința înțelepciunii, Sofiei. El încearcă să transforme filosofia în știință, eliberând-o de reziduurile înțelepciunii și profunzimii de gândire. Lupta împotriva înțelepciunii și profunzimii de gândire este o luptă



împotriva filosofiei, împotriva intuiției creatoare în cunoaștere, împotriva rolului creator al geniului personal și dăruirii în cunoașterea filosofică. Husserl dorește cu consecvență să izgonească Sofia din filosofie și să nimească filosofia ca artă și creație. El înalță în schimb știința la o eternitate distinctă de orice existență vremelnică.

2. O excelentă expunere a filosofiei lui Toma d'Aquino se găsește la Sertillanges, în lucrarea în două volume *S. Thomas d'Aquin* (din seria „Les Grands Philosophes”). Pentru Toma d'Aquino filosofia este „știința despre existent ca atare și despre cauzele lui prime” (vol. I, p. 23). „La métaphysique étant la science de l'être et des principes de l'être” (p. 27). Toma d'Aquino năzuia la o metafizică cvasiștiințifică nu mai puțin decât Husserl și Cohen. Întreaga conștiință scolastică se bazează pe ideea caracterului cvasiștiințific al adevărilor religioase și metafizice. Pentru conștiința scolastică Biblia însăși conținea nu numai adevărul religios veșnic, ci și adevărul științific — o astronomie, o geologie, o biologie naive, infantile care erau sudate cu religia. Și nu numai religia, ci și metafizica trebuie eliberată de această știință naivă. În conștiința scolastică nu numai știința depinde de religie și metafizică, dar și religia și metafizica depind de știința specifică acelei epoci. Pe urmele lui Toma d'Aquino, chiar dacă purificat prin Kant și Hegel, excepționalul filosof italian Rosmini vrea ca metafizica să fie o știință riguroasă a rațiunii. Rosmini admite o intuiție general valabilă în cunoașterea filosofică, dar neagă cu hotărâre intuiția Divinității și nu admite cunoașterea Divinității altfel decât prin mijlocirea reflexiei raționale, adică respinge cunoașterea mistică. A se vedea expunerea mai detaliată la Palhoriés, în *Rosmini*: „L'intuition de l'être idéal est impuissante à nous révéler l'être infini réel qui est Dieu” (p. 46). „Ce n'est jamais par voie d'intuition que l'homme arrive à connaître Dieu: ce n'est que par une suite de raisonnements que nous pouvons nous élever jusqu'à l'affirmation de cet Être absolu” (p. 47). Pentru Rosmini, care preia moștenirea scolasticii, cunoașterea lui Dumnezeu este o știință a rațiunii. La urma urmei, Rosmini nu se deosebește chiar atât de mult de Hegel, sau de Cohen și Husserl care revin la Hegel.

3. La noi adeptul extrem al acestei transformări a gnoseologismului în ontologism pe terenul concepției lui Cohen este B. Iakovenko. A se vedea articolul său „Filosofia teoretică a lui Hermann Cohen” în primul volum al *Logosului*, ca și alte articole ale sale din *Logos*. În ultimă instanță, Iakovenko ajunge la un cubism *sui generis* în filosofie, la o pulverizare a existentului.

4. În vederea stabilirii granițelor metodelor științifice este foarte prețioasă cunoscuta carte a lui Rickert *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. La Rickert curentul iraționalist al gnoseologiei kantiane intră în criză. Gîndirea lui Rickert reprezintă o *reductio ad absurdum*.

*dum* a criticismului. Dar filosofia lui Rickert este valoroasă pentru că în ea se confruntă două orientări ale cunoașterii filosofice: orientarea creatoare și cea științifică.

5. • În sens larg teoria pragmatică a cunoașterii este singura teorie posibilă și corectă a cunoașterii științifice. Vorbesc despre teoria cunoașterii științifice, nu despre teoria oricărei cunoașteri. Pragmatismul științific este total inaplicabil teoriei cunoașterii filosofice. Dar în teoria pragmatică a cunoașterii științifice converg pozitivismul lui Mach și metafizica lui Bergson.

6. Dependența legilor logicii de starea existenței este corect dezvoltată, în felul său, de N. Losski în cartea sa *Fundamentarea intuitivismului*.

7. Într-una din primele sale lucrări, *Adevăr și știință*, în care nu utilizează terminologia teosofică, R. Steiner exprimă în chip izbutit natura creatoare a cunoașterii adevărului: „Adevărul nu reprezintă, așa cum se crede îndeobște, reflectarea ideală a ceva real, el este un produs *liber* al spiritului uman, un produs care n-ar exista, în genere, nicăieri, dacă nu l-am produce noi înșine. Sarcina cunoașterii nu este *repetarea* sub formă conceptuală a ceva ce există deja în altă parte, ci *crearea* unui domeniu cu desăvârșire nou, care produce numai în conjuncție cu lumea dată prin simțuri o realitate deplină. Cea mai înaltă activitate a omului, creația lui spirituală, se include astfel organic în procesul universal general. În absența acestei activități procesul universal nici nu ar putea fi gândit ca un tot închis în sine. Omul nu este un spectator pasiv în raport cu procesul universal, care să repete, în limitele spiritului său, în mod figurat, ceea ce se petrece în cosmos fără contribuția lui; el este un coautor activ al procesului universal; iar cunoașterea este organul cel mai desăvârșit în organismul universului” (p. 9–10). Mai departe Steiner spune: „Esența cunoașterii constă tocmai în aceea că în ea se manifestă o întemeiere a lumii de negăsit vreodată în realitatea obiectivă. Cunoașterea noastră este — ca să ne exprimăm metaforic — o permanentă pătrundere în temeliiile lumii” (p. 84).

8. Este deosebit de instructivă cartea lui Emil Lask *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Lask acordă un loc important lui Plotin, la care descoperă categoria cunoașterii filosofice. În acest fel logica filosofiei, spre deosebire de logica științei, se orientează după metafizica mistică a lui Plotin. „Plotin richtet zum ersten Mal auf die Herrschaft des Logischen auch über das Übersinnliche die logische Besinnung“ (p. 236). În paginile neokantianului *Logos* se înfîlșește tot mai des și numele lui Eckhart.

9. Cartea lui Lask *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* este una dintre cele mai interesante în literatura filosofică contemporană. Iată problema cărții: „Es gilt also lediglich, den Kantianismus auf sich selbst noch einmal anzuwenden; wie die Kantianische Transzendentalphilosophie das Seinserkennen untersucht, so nicht auf das transzendentalphilosophische

Erkennen nach ihren eigenen Prinzipien noch einmal Transzendentalphilosophie die apriorische Form als unsinnlich — Geltendes erkannt werden, sondern es darf in der Logik nicht länger verschwiegen werden, daß es eine Theorie auch vom Apriori und nicht nur ein Erkennen des Sinnlichseienden gibt“ (p. 90). Categoria *Geltung* este considerată de Lask ca fiind tocmai categoria cunoașterii filosofice.

10. Lask se străduiește în zadar să îndepărteze această obiecție prin raționamentul potrivit căruia „die Form der Form der Form kann ebenso wie die Form der Form nur «Geltung» heissen“ (p. 112). *Geltung* ar fi ultim, ar fi cel care intersectează șirul rău *ad infinitum*, numai în cazul în care ar reprezenta nu o categorie logică, ci un act creator al spiritului în totalitatea lui. Logica formelor presupune întotdeauna o infinitate rea. Logicul nu poate fi ultim, el este penultim și de aceea nu are sfârșit. Numai intuiția liberă este ultimă.

11. Există în elanul creator al lui Bergson o neclaritate esențială. Pentru el intuiția filosofică înseamnă pătrundere simpatetică în realitatea autentică, în existentul autentic. „Se numește intuiție acel gen de *însimțire intelectuală* sau *simpatie* prin mijlocirea căruia noi pătrundem în interiorul obiectului pentru a ne contopi cu ceea ce este în el unic și prin urmare inexprimabil“ (*Introducere în metafizică*, p. 198. Anexă la *Timp și libertatea voinei*). Adevărata metafizică trebuie să se ocupe de „ascultare intelectuală“. În intuiția metafizică trebuie să te dăruiești realității, să pătrunzi în ea. Cunoașterea metafizică intuitivă se deosebește, după Bergson, de cunoașterea analitică științifică tocmai prin aceea că pătrunde în profunzimea realității, i se dăruie, în timp ce cea de a doua comite prin conceptele ei intruziuni care despart de realitate și ne lasă la o mai mare distanță de ea. Introducerea conceptelor științifice se realizează întotdeauna în numele unor interese practice, egoiste. Metafizica intuitivă pătrunde în realitate rupând lanțul conceptelor intermediare practic-interesate. Cunoașterea științifică este simbolică. Cunoașterea metafizică este realistă. În cadrul unei astfel de teorii a cunoașterii, cunoașterea metafizică nu are un caracter creator, prin ea se realizează doar coparticiparea pasivă la realitatea transcendentă. Pentru Bergson actul creator este posibil doar în sens convențional, doar în sensul pătrunderii în realitatea autentică, dar nu în sensul unei îmbogățiri creatoare în realitatea însăși. Astfel, Bergson vede și în artă o formă de pătrundere în realitatea autentică, o reflecție a realității metafizice (a se vedea al său *Le rire*). Cunoașterea științifică se dovedește mai activă decât cunoașterea metafizică. O negație asemănătoare a caracterului creator al cunoașterii găsim și la James, în cartea sa *Universul dintr-un punct de vedere pluralist*. James acuză raționalismul de o înțelegere excesiv de activ-creatoare a naturii cunoașterii. Trebuie să fim părtași la realitate fără a introduce nimic în ea. Intuiționismul și iraționalismul reprezintă pentru James moduri de înțelegere mai pasive și mai

modeste ale cunoașterii, adică o dăruire de sine realității așa cum este ea. Afiț Bergson cît și James par să nu vadă că conceptele gîndirii discursive, raționaliste nu sînt, în esență, decît adaptări la situația dată a lumii, iar nu creație. Cunoașterea metafizică nu poate fi supunere pasivă față de realitate, ea nu poate fi decît un act creator în realitatea autentică. La Bergson și la James întreaga lume dată nouă, inautentică, este parcă un produs al științei și al conceptelor logice, urmărind țeluri pragmatic-interesate. Ei nu văd cauzele ontologice ale situației date a lumii.

**12.** Remarcabila carte a lui Bergson *L'évolution créatrice* este în întregime pătrunsă de dualitate în înțelegerea problemelor filosofiei. Cartea este construită absolut științific și cvasiștiințific. Ea este toată îmbibată de spiritul biologiei, adică al uneia din științe, totul se întemeiază pomind de la un material biologic și de la teorii biologice. În același timp, această carte presupune intuiția metafizică, principial distinctă de analiza științifică. Bergson contrapune intuiția analizei, dar el însuși este în primul rînd un mare analist. Filosofia lui Bergson este o foarte fină pînză de paianjen, amintind de gîndirea lui Simmel și evidențînd la el o dispoziție mentală tipic evreiască. Există în el scilipiri ale unui novator genial în filosofie, dar el este incapabil să se elibereze deplin de povara unei gîndiri pur analitice și unui material pur științific. Biologismul înseamnă o dependență a filosofiei față de știință în aceeași măsură cu matematismul. Este elementar corectă critica biologismului la Rickert, în articolul „Valorile vieții și valorile culturii”, în *Logos* (anii 1912–1913, vol. I și II). Toată nenorocirea este că la Bergson viața are o nuanță biologică. Dar „viața” poate fi complet liberă de orice biologism și atunci critica lui Rickert nu-și va nimeri ținta.

**13.** O genială și temerară conștiință a faptului că filosofia trebuie să fie organul unei activități creatoare a omului găsim la prea puțin cunoscutul gînditor rus N.F. Feodorov. A se vedea a sa *Filosofia operei comune* și cartea pe care i-o dedică V.A. Kojevnikov, *Nikolai Feodorovici Feodorov*. Feodorov este un fenomen absolut excepțional. Mă aflu în multe privințe, unele esențiale, pe alte poziții decît Feodorov, dar nu-mi pot împiedica simpatia față de excepționala și temerara lui conștiință a rolului activ al omului în lume. Pentru Feodorov filosofia trebuie să înceteze să fie o reflectare pasivă, ea trebuie să devină o intervenție activă în lume. Feodorov este un pragmatist mult mai profund decît pragmatistii contemporani.

**14.** Filosofia lui Hegel este tentativa extremă și măreață a unui titan de a așeza filosofia mai presus de om și mai presus de existență. În conștiința lui Hegel filosofia a devenit existentul autentic, treapta supremă a spiritului universal. Cea mai nouă depășire a antropologismului (Husserl, Cohen) este urmașa lui Hegel. În literatura rusă B.V. Iakovenko se străduiește să depășească omul, să renunțe la om într-o serie de articole din *Logos*.

Deosebit de caracteristic prin rezultatele sale este articolul „Despre transcendentalismul imanent, imanentismul transcendent și dualismul în genere“. Lepădarea de om duce la un vid dement al conceptelor.

15. „Doctrina despre faptul că noi nu trebuie decât să dăm la o parte orice presuposiție și să privim lumea așa cum este ea, pentru a găsi în ea rațiunea este tocmai ceea ce s-a străduit să întemeieze Hegel prin logica sa“ (E. Kärđt, *Hegel*, p. 181). Pentru Hegel „diferitele categorii nu sînt, în esență, mănunchiuri de idei distincte, izolate pe care le găsim în mințile noastre și le aplicăm lucrurilor unele după altele, așa cum am lua una după alta cheile dintr-o legătură, încercîndu-le pe rînd la diverse lacăte; el se străduiește să demonstreze că în esență, categoriile nu sînt instrumente exterioare de care se folosește rațiunea, ci elemente ale unui întreg sau stadii ale unui proces complex care, în integritatea sa, este rațiunea însăși“. (ibid., p. 182). Iar pentru Hegel „lumea este nu doar obiectul rațiunii, ci și manifestarea ei“. Trebuie să ne revizuim atitudinea față de Hegel. În legătură cu problema caracterului activ sau pasiv al cunoașterii a se vedea *Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Iohann Schulze, pp. 59–61.

16. Filosofia rusă, ale cărei baze au fost puse de orientarea slavofilă, nu poate fi încă numită o filosofie creator-activă, antropologică. Filosofia rusă se construia încă înaintea de criza mondială a culturii, înaintea ascuțirii ultimei a tragediei cunoașterii. De aceea ea nu a cunoscut acea tihnă pe care o găsim la Toma d'Aquino. Filosofia lui Vl. Soloviev conține nu puțin raționalism scolastic tihnit. Sinteza lui nu cunoaște încă întreaga acuitate a tragediei culturii. Există în el încă mult din starea precritică și nu supracritică. Dar pentru noi Toma d'Aquino nu este mai bun, ci mai rău decât Kant.

17. Critica matematismului este una din temele fundamentale ale filosofiei lui Bergson, care este el însuși un matematician dezamăgit. Pentru Bergson ideea unor științe ale naturii matematice este o moștenire a platonismului. Poincaré face și el să se clatine științele naturii matematizate în forma lor clasică. Mai este și acea zguduire revoluționară pe care a suferit-o fizica în ultimii zece ani și care nu lasă piatră pe piatră din vechiul edificiu al științelor naturii matematizate, care mai farmecă încă pe neokantieni.

18. Cartea fundamentală a lui R. Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriß*, este scrisă ca un manual de popularizare despre alte planuri ale existenței și construită după modelul unor științe ale naturii descriptive. Se descrie că în cutare loc din Asia se află un munte, iar într-un altul curge un fluviu. Dacă nu credeți, duceți-vă să controlați la fața locului. Exact ca în geografie. Nu discut acum în esență ocultismul lui Steiner, pe care îl consider un fenomen serios și important, discut doar metoda lui formală de construcție a științei oculte. Știința ocultă este acceptabilă numai ca moștenire a magiei, iar nu a misticii. Kiesewetter a scris trei volume uriașe de istorie a științelor oculte, tocmai, *științelor*, iar nu filosofiei sau misticii:

*Der Okkultismus des Altertums, Die Geheimwissenschaften și Geschichte des neueren Okkultismus.* Dar ceea ce înțelege Kiesewetter prin științe oculte are puțin de a face cu ocultismul lui Steiner. Știința ocultă a lui Steiner are o legătură directă cu religia și mistică, cu datina tainică și tradiția transmisă prin preemiune. Steiner se raportează nemijlocit la ezoterismul creștin. Pentru Kiesewetter știința ocultă nu este decît o știință a naturii lărgită. Kiesewetter, apropiat de Du Prel, are mai multă dreptate, formal, să vorbească despre știință, decît Steiner. În foarte interesanta sa carte *Die Magie als Naturwissenschaft* (prima parte a căreia este dedicată fizicii magice, iar a doua psihologiei magice), Du Prel definește ocultismul ca pe o știință a naturii încă necunoscută. Du Prel spune: „Wo das Denken aufhört, da beginnt der Glaube! Der Okkultist aber antwortet ihm mit Recht: wo du glaubst, vermag ich zu denken!“ (Erste Teil. Die Magische Physik, p. 87). Magia este o știință prin obiectul său. Dar teosofia este, în esență, o cunoaștere extraștiințifică și supraștiințifică. Du Prel este un învățat care readuce știința la izvoarele ei magice și o extinde în mod firesc în direcție magică. Steiner în schimb, nu este un învățat, ci un mistic și un gnostic, legat de tradiția ocultă. Încît caracterul cvasiștiințific al teosofiei lui produce impresia unui compromis cu spiritul timpului sau unei abordări tactice care se adresează unor oameni cu o educație materialistă și pozitivistă. Gnosa ascunsă este cunoaștere, dar nu știință.

## Capitolul II

### OMUL. MICROCOSMOS ȘI MACROCOSMOS

1. În genialele, prin spiritul lor de pătrundere, fragmente ale lui Novalis se poate găsi o expresie frapantă a doctrinei despre om ca microcosmos și univers ca macroantropos. A se vedea *Novalis' Werke*. Herausgeg. von Herm. Friedemann. Dritte Teil. Anthropologische Fragmente. „Die Idee vom Mikrokosmos ist die höchste für den Menschen“. „Mensch ist überhaupt soviel als Universum“ (p. 131). Novalis a absorbit marile învățături mistice — Cabala și pe J. Böhme.
2. A se vedea Lotze, *Mikrokosmos*, vol. I, pp. 331–2. Ar fi fost dificil de găsit la moderatul Lotze o adevărată doctrină despre om ca microcosmos. El nu are cutezanța acelei conștiințe microcosmice care există la mistici, în Cabală, la J. Böhme, Fr. Baader și alții.
3. V. Pascal, *Pensées sur la religion*, p. 74.
4. V. Jakob Böhmes *sämmtliche Werke*. Herausgeg. K.W. Schiebler. 1841, Dritter Band. *Die Drei Prinzipien göttlichen Wesens*, p. 280. Voi cita peste tot după această ediție.
5. Schelling este în multe privințe apropiat de orientările noastre filosofice contemporane, dar nu pot fi de acord cu tendința de a-i supraevalua

importanța. Ca teosof și mistic, Fr. Baader, care l-a și influențat de altfel, îi este superior. Ca filosof pur, Hegel îi este superior. Măreția lui Schelling constă în faptul că el a reînviat filosofic mistica germană.

6. Una dintre cele mai bune încercări de antropologie filosofică aparține lui Nesmelov, un fenomen original în gândirea noastră spiritual-academică. Deosebit de semnificativă este lucrarea sa *Știința despre om*, care dezvăluie cu atîta claritate dualitatea omului și locul său excepțional în lume. Dar forța lui Nesmelov constă în faptul că el întemeiază conștient antropologia pe revelația creștină, ieșind astfel din granițele filosofiei oficiale. A se vedea articolul meu despre Nesmelov, „Încercare de îndreptățire filosofică a creștinismului” în culegerea mea *Criza spirituală a inteligenței*. (N. Berdiaev. *Criza spirituală a inteligenței. Articole privind psihologia socială și religioasă*, 1907–9, ed. 1910).

7. Feuerbach nu a rupt niciodată pînă la capăt legăturile cu antropologia creștină și întreg umanismul lui ateist este impregnat de creștinism. Feuerbach înțelege prea bine că „Hristos este imaginea originară, conceptul esențial al omului, totalitatea tuturor desăvîrșirilor morale și teologale excluzînd tot ce este negativ și nedesăvîrșit, omul pur, celest, fără păcat, omul spiței, Adam Cadmon, dar înțeles nu ca totalitate a genului uman, ci nemijlocit ca un individ, ca o persoană.” (*Esența creștinismului*, pp. 136–7).

8. V. interesanta carte a lui K. Ioël *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*.

9. O istorie imparțială și conștiincioasă a astrologiei se poate găsi la Kiesewetter în volumul cu titlul *Die Geheimwissenschaften*, pp. 243–358, al istoriei sale a ocultismului. Cunoscuta carte a lui A. Maury *La Magie et l'Astrologie* are puțină importanță, dată fiind abordarea total nepromițătoare a problemei științelor oculte ca superstiții. Din aceleași motive este puțin profitabilă cartea lui Lehmann *Istoria superstițiilor și vrăjitoriei*. Iar cărți ca *Histoire de la Magie* a lui Eliphas Levi merită puțină încredere din alte motive: există în ele un ocultism suspect de un gust îndoielnic. Este mai potrivit să se consulte izvoare clasice în felul lor, precum *La Philosophie occulte ou la Magie* de Cornelius Agrippa, de curînd editată în întregime în limba franceză, și mai ales Paracelsus, iar în secolul al XIX-lea Fabre d'Olivet. Acum apare o atitudine mai serioasă față de astrologie, alchimie și magie. Nu mai este posibilă adoptarea unei atitudini disprețuitoare, batjocoritor cvasiștiințifice față de științele secrete, nici utilizarea lor șarlatanesc-mistificatoare în scopuri tenebroase.

10. Citez după cunoscuta carte a lui A. Franck *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, 1889. V. capitolul „Opinion des Kabbalistes sur l'âme”, p. 172. V. de asemenea foarte recenta carte a lui Karpp, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 456.

11. Vezi A. Franck, p. 172.
12. Ibid., p. 173. V. de asemenea Kiesewetter, *Der Okkultismus des Altertums*. Buch V. *Der Okkultismus der Hebräer*. Zweite Abteilung. Die Kabbala, pp. 321–438. V. Karpp. *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 455.
13. Citez după A. Franck. V. p. 179. V. de asemenea Karpp, p. 457. Spiritul învățăturilor lui Böhme este același.
14. V. Kiesewetter. *Der Okkultismus des Altertums*, p. 435. „L’homme est pour ainsi dire le point d’intersection de toute chose, le carrefour de toutes les routes qui vont de la terre au ciel et du ciel à la terre; c’est par lui, par conséquent, que doivent passer tous les courants montants ou descendants; bien mieux, il est le grand dispensateur de tout; sans lui, rien ne pourrait demeurer“. Karpp, pp. 467–8.\*
15. Citez după Karpp, p. 468.
16. V. *Hermès Trismégiste*. Traduction complète précédée d’une étude sur l’origine des livres Hermétiques, par Louis Ménard, p. 65.
17. V. *Hermès Trismégiste*, p. 118.
18. V. *Jakob Böhmes sämtliche Werke*. Zweiter Band. „Aurora“, p. 255.
19. Ibid., vol. II, p. 260.
20. Ibid., vol. III, *Die drei Prinzipien göttlichen Wesens*, p. 188.
21. Ibid., vol. IV, *De triplici vita hominis*, p. 261.
22. Ibid., vol. IV, *De Signatura Rerum*, p. 374.
23. Ibid., vol. V, *Mysterium magnum*, p. 133–4.
24. Ibid., vol. V, p. 287.
25. Ibid., vol. V, p. 315.
26. Ibid., vol. V, p. 316.
27. Ibid., vol. V, p. 420.
28. Ibid., vol. V, p. 421.
29. Ibid., vol. V, p. 528.
30. Voi cita din Baader după ediția *Franz v. Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie*. Vollständiger, wortgetreuer Auszug in geordneten Einzelsätzen durch Iohannes Claasen. In zwei Bänden. V. vol. II, partea III. „Der Mensch und seine Bestimmung (Anthroposophie)“, pp. 303–511.
31. V. Baader, vol. II, p. 165.
32. Ibid., pp. 171–2.



33. Ibid., p. 200.

34. Ibid., p. 303.

35. Ibid., p. 304.

36. Ibid., p. 352.

37. V. Rudolf Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriß*. Dritte Auflage, pp. 23–32. Pentru hristologia lui Steiner este fundamentală mica sa carte *Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit*. O expunere destul de clară și sinceră, deși vulgarizată a steinerismului se poate găsi în cartea lui E. Schuré *L'évolution divine*.

38. „Die Geheimwissenschaft... sagt durchaus nicht, daß das Ich Gott ist, sondern nur, daß es mit Gott von einerlei Art und Wesenheit ist... Wie der Tropfen sich zu dem Meere verhält, so verhält sich das «Ich» zu Gott. Der Mensch kann in sich ein Göttlichen finden, weil sein ureigenstes Wesen dem Göttlichen entnommen ist“.\* *Die Geheimwissenschaft*, p. 32. Aici nu este în întregime clară relația dintre om și Divinitate. Se mai simte încă spiritul oriental hindus, care topește și dizolvă „eul“ uman în „Eul“ divin. Dar la Steiner teosofia orientală, în care persoana este absentă, este deja îngrădită de conștiința antroposofică creștină.

39. Despre cosmicitatea omului v. *Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit*, pp. 51–2. Aici cosmicitatea omului este legată de cosmicitatea lui Hristos.

40. Există la E. Schuré pasaje din care rezultă clar că pentru el omul a evoluat dintr-o ființă inferioară, pe care el o caracterizează astfel: „Cet être n'avait pas encore de moi. Il lui manquait ce que les Indous appellent le *manas*, le germe de la *mentalité*, l'étincelle divine de l'homme, centre cristallisateur de l'âme immortelle. Il n'avait, comme tous les animaux actuels, qu'un corps physique, un corps éthérique (ou vital) et un corps astral (ou rayonnant) et, par ce dernier, des sensations qui ressemblaient à un mélange de sensations tactiles, auditives ou visuelles“. „L'être destiné à devenir l'homme, l'hermaphrodite méduséen, demi-poisson, demi-serpent de l'époque primaire, a pris la forme d'un quadrupède, d'une sorte de saurien, mais très différent des sauriens actuels, qui n'en sont que le rejet et la dégénérescence“.\*\* *L'évolution divine*, pp. 47 și 49. Și aici este vorba nu despre evoluție naturală, în care omul depășește starea animală, ci despre evoluție divină.

41. Originalul gânditor ocultist Fabre d'Olivet acordă și el omului un loc absolut aparte. V. a sa *Histoire philosophique du genre humain ou l'homme*. El spune despre om: „Au-dessous de lui est le Destin, nature nécessitée et naturée; au-dessus de lui est la Providence, nature libre et naturante. Il est, lui, comme règne hominal, la volonté médiatrice, la forme efficiente placée

entre ces deux natures pour leur servir de lien, de moyen de communication, et réunir deux actions, deux mouvements, qui seraient incompatibles sans lui".\* Vol. I, p. 49.

42. Extraordinară era învățătura lui Paracelsus despre rolul creator al omului în lume. V. Theophrastus Paracelsus, *Volumen Paramirum und Opus Paramirum*. Verlegt bei Diederichs. 1904. Două vol.

43. V. Cuvintele preacuviosului Simeon Noul Teolog. Partea I, pp. 372-3.

44. V. Böhme, vol. V, *Mysterium magnum*, p. 61.

45. *Die Geheimwissenschaft* a lui Steiner corelează antropologia cu astrologia. Același lucru se petrece la J. Böhme.

46. V. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, p. 16.

47. V. Böhme, vol. V, *Mysterium magnum*, p. 32.

48. Acel platonism în interiorul creștinismului care susține că există o umanitate cerească în care totul este realizat în eternitate transformă viața omului terestru într-o comedie fantomatică. Acestui platonism trebuie să i se contrapună o altă concepție despre lume, potrivit căreia viața umanității terestre este tocmai procesul care se desăvârșește în cer. Atunci poate fi concepută o îmbogățire reală și absolută a procesului universal.

49. Această conștiință de sine autentică a omului a fost temerar întrezărită, alături de alți mistici, de Skovoroda al nostru. V. Ern, *Skovoroda*, p. 255. Skovoroda nu consideră omul o creatură.

50. Conștiința antropologică păgînă poate fi caracterizată prin cuvintele lui Rohde: „Das ist aber in der Religion des griechischen Volkes der wahre Grundsatz, daß in der göttlichen Ordnung der Welt Menschentum und Götterwesen örtlich und wesentlich getrennt und unterschieden sind und bleiben sollen".\*\* Erwin Rohde, *Psyche*, vol. II, p. 2. Creștinismul desființează această prăpastie între divin și uman, reunește două ordini. Dar în conștiința patristică persistă încă distincția păgînă între om și Divinitate.

51. *Operele întru cele sfinte ale părintelui nostru Grigorie de Nyssa*, partea I, p. 87. Despre antropologia sfântului Grigorie de Nyssa v. cartea lui V. Nesmelov *Sistemul dogmatic al sfântului Grigorie de Nyssa*, pp. 357-398.

52. V. Simeon Noul Teolog, partea întâi, p. 29.

53. V. Ale preacuviosului părinte al nostru Macarie Egipteanul convorbiri duhovnicești, epistole și cuvinte, p. 209.

54. *Operele întru cele sfinte ale părintelui nostru Ava Issac Sirul. Cuvintele ascetice*, p. 10.

55. Ibid., p. 11.

56. Ibid., p. 22.

57. Ibid., p. 25.

58. Ibid., p. 269.

59. Ibid., p. 366.

60. I.V. Popov spune despre Sfântul Macarie Egipteanul: „A înceta să fii om și a deveni imediat Dumnezeu, fie și pentru scurte clipe de iluminare divină — iată care era țelul tuturor aspirațiilor și năzuințelor sufletului său“. V. *Îndreptățirea mistică a așcetismului în operele preacuviosului Macarie Egipteanul*, p. 26.

61. *Cuvintele preacuviosului Simeon Noul Teolog*, I, p. 27.

62. Ibid., p. 51.

63. Ibid., p. 53.

64. Voi cita din *Zarathustra* pasaje care confirmă punctul meu de vedere cu privire la Nietzsche. „Der Mensch — spune Zarathustra — ist etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden? Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus: und ihr wollt die Ebbe dieser grossen Fluth sein und lieber noch zum Thiere zurückgehen, als den Menschen überwinden? Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham“. *Nietzsches Werke*, vol. VI, p. 13. „Was gross ist am Menschen, das ist, daß er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist“, p. 16. „Höher als die Liebe zum Nächsten steht die Liebe zum Fernsten und Künftigen; höher noch als die Liebe zu Menschen gilt mir die Liebe zu Sachen und Gespenstern“, p. 88. „Sie sind kleiner geworden und werden immer kleiner: — *das aber macht ihre Lehre von Glück und Tugend*“ — p. 247. „Der Mensch eine Brücke sei und kein Zweck“, p. 289. Despre cei buni și drepti Zarathustra spune: „Den *schaffenden* hassen sie meistens: den, der Tafeln bricht und alte Werthe, den Brecher, — den heißen sie Verbrecher. Die Guten nämlich. — die können nicht schaffen: die sind immer der Anfang vom Ende: sie kreuzigen den, der neue Werthe auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, — sie kreuzigen alle Menschen — Zukunft!“, p. 309. „Gott starb: nun wollen wir, — daß der Übermensch lebe“, p. 418. „Der Übermensch liegt mir am Herzen, der ist mein Erstes und Einziges — und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Armste, nicht der Leidenste, nicht der Beste. Oh meine Brüder, was ich lieben kann am Menschen, das ist, daß er ein *Übergang* ist und ein *Untergang*“, p. 418.

### Capitolul III CREAȚIE ȘI ISPĂȘIRE

1. Necesitatea de a elibera în spiritul evanghelic absolutul de valorile relative ale lumii este în ultima vreme foarte bine înțeleasă de M.M. Tareev în ale sale *Fundamente ale creștinismului* și de prințul E. Trubețkoi în interesanta lucrare *Viziunea lumii la Vl. S. Soloviov*. Pe acest teren M. Tareev ajunge la un creștinism pur spiritual, care rupe cu orice biserică vizibilă, iar prințul E. Trubețkoi la o ruptură dualistă extremă între Dumnezeu și lume, cer și pământ. Atât Tareev, cât și Trubețkoi înțeleg caracterul chinuitor al problemei raportului dintre creștinism și viață și întreaga falsitate a soluțiilor curente. Dar amândoi ajung la afirmarea unei vieți lumești extradivine, extrareligioase, neutre, cu care conștiința religioasă nu se poate împăca decât convențional și provizoriu. „Căci trebuie să ne gândim — spune Tareev — ce înseamnă să fii creștin: asta înseamnă să iubești pînă la moarte, să ajungi să te urăști pe tine, să-ți urăști tatăl, mama, soția, copiii. Poporul nu poate trăi o astfel de viață. Iar cînd creștinismul e propus ca datorie și ideal poporului, acesta caută, dintr-un firesc instinct de conservare, mijloace pentru a se proteja de «focul atoa-tearzător» al religiei, de fulgerele nimicitoare ale cerului — și găsește aceste mijloace în valoarea autonomă, obiectivă a simbolului bisericesc, a formei religioase, a faptei bune — în credința pravoslavnică, ortodoxă, în fidelitatea față de ritual“. V. *Libertatea creștină*, p. 105. Traiul bisericesc istoric, cu întregul său paganism firesc, este, tocmai, o adaptare a autoconservării în fața focului atoa-tearzător al lui Hristos. Dar soluția la chinuitoarea problemă nu se găsește nici la Tareev, nici la Trubețkoi, pentru că ei nu cred în posibilitatea unei noi revelații.

2. Rezultatele îndreptățirii patristice a vieții ca supunere întotdeauna și în tot sînt desăvîrșit exprimate la sfîrșitul secolului al XIX-lea de episcopul Teofan în al său *Îndreptar de morală creștină*. Ce înfricoșează la episcopul Teofan este osificarea învățaturii patristice despre supunere; ce împune la el este fidelitatea față de vechile porunci și inflexibilitatea. Episcopul Teofan demonstrează prin fiecare cuvînt negarea creației omului în creștinismul patristic, faptul că acestui creștinism îi este necunoscută vocația creatoare a omului. „Creștinului îi este propriu să *nu aibă voință proprie*“ (p. 476). În omul însuși nu trebuie să se dezvăluie nimic, el nu trebuie decât să elibereze locul pentru voința Domnului. „Omul este un mijloc în mîna Domnului“ (p. 37). „Singura pace pentru om se află în Domnul“ (p. 33). Ţelul este veşnica pace în Dumnezeu, iar nu creația veşnică. În esență, episcopul Teofan neagă însăși ideea teantropiei, care presupune activitate liberă a omului și îmbogățire, datorată omului, pentru ţelurile lumii. În Hristos nu există numai o voință divină, ci și o voință umană. Și în fiecare om trebuie să existe nu numai voința divină, ci și cea umană.

3. S. Bulgakov în a sa *Filosofie a economiei* unește într-un mod aparte spiritul pravoslavnic cu spiritul materialismului economic. El îl percepe pe Dumnezeu ca pe un Gospodar, iar lumea ca pe o gospodărie. Chiar și cerescul are la el mirosul asudat al trudei. Dar concepția lui Bulgakov este foarte instructivă și interesantă: în ea se dezvăluie în chip original asemănarea sentimentului pravoslavnic și celui marxist al vieții universale înțelese ca greutate și povară și al conștiinței oricărei fapte în lume ca supunere.

4. În această privință este foarte caracteristică viața stareșului Ambrosie de la sihăstria Optina. V. cea mai completă *Descriere a vieții stareșului ieroshimonah de preacuvioasă amintire Ambrosie de la Optina* de protoiereul S. Cetverikov, apărută de curînd. Întreaga învățătură de viață a stareșului Ambrosie, pătrunsă de neîncredere față de om, față de creația lui, față de misiunea lui universală de desăvîrșire este întemeiată pe faptul că „desăvîrșirea ultimă și deplină se atinge în cer, în viața viitoare veșnică, pentru care scurta viață pămîntească a omului servește doar ca pregătire“ (p. 151). În conștiința lui Ambrosie este total absent immanentismul creștin. Pentru el altă lume, cea divină, este absolut transcendentă acesteia.

5. Prințul E. Trubețkoi în *Viziunea lumii la VI. S. Soloviev* justifică în mod bizar creația liberă a omului în lume prin extrema îndepărtare a celui-lalt tărîm, a lumii divine de această lume. Omul poate crea liber pentru că Dumnezeu este transcendent omului. Dar o astfel de despărțire poate fi acceptată convențional, doar în vederea unei uniuni superioare.

6. Există în Rusia un gînditor genial și temerar, N. F. Feodorov, autor al *Filosofiei operei comune*. În limitele creștinismului nu s-a afirmat încă niciodată un rol în asemenea măsură activ al omului. Conștiința activității creatoare a omului reprezintă la Feodorov o nouă conștiință religioasă. Dar menirea creator-activă a omului este văzută de Feodorov ca fiind *reînvier*ea părinților morți. Pentru el, progresul este direct opus reînvierii, progresul întoarce spatele părinților și se îndreaptă către copii și este, de aceea, urît de el. „Odată cu educația, opera părinților, a născătorilor se încheie și începe opera fiilor — a celor care readuc la viață. În naștere și educație părinții își dau viața pentru copii, iar în opera reînvierii începe redarea vieții părinților și tocmai prin asta se exprimă maturitatea.“ *Filosofia operei comune*, p. 27. „Veacul al XIX-lea este concluzia directă, adevărata progenitură a veacurilor care l-au precedat, consecința directă a despărțirii cerescului de pămîntesc, adică o perversiune totală a Creștinismului, al cărui legămînt constă tocmai în uniunea cerescului cu pămîntescul, a divinului cu umanul; iar învierea universală, învierea *immanentă* (subl. mea), din toată inima, cu tot gîndul, cu toate faptele, adică cu toate forțele și aptitudinile, de toți fiii oamenilor săvîrșită, este tocmai realizarea acestei porunci a lui Hristos—Fiul Domnului și în același timp Fiul Omului“ (p. 32).

Pentru Feodorov, învierea trebuie să fie nu transcendentă, ci imanentă, adică opera activității umane. În vederea îndeplinirii operei învierii tuturor, trebuie restaurată rudenția generală, trebuie pus capăt vrajbei. Chiar Sfînta Treime este pentru Feodorov nu o dogmă, ci un proiect și o poruncă, un model de rudenie, în conformitate cu care trebuie să se ordoneze lumea. „Treimea este *biserica nemuritorilor* și asemănarea ei umană poate fi numai *biserica reînviaților*“ (p. 70). „Trebuie să ne imaginăm reînvierea ca pe o acțiune neîncheiată, dar nu una care se va desăvîrși numai în viitor, ca cea mahomedană; ea este nu întru totul trecută și nu deplin viitoare, este un act în *curs de săvîrșire* — căruia Hristos îi este început, iar prin noi ea a continuat, continuă și astăzi. Reînvierea nu este doar un gînd, dar nici un fapt, ea este un proiect; ca verb sau poruncă, poruncă divină, ea este un fapt împlinit, iar ca operă, ca îndeplinire, ea este un act încă neîncheiat; ca divină ea este hotărîtă, ca umană ea este încă nerealizată“ (p. 139). „Liturghia este o operă unică, comună, încă nedesăvîrșită, opera reînvierii tuturor... Liturghia trebuie să îmbrățișeze întreaga viață, nu numai pe cea spirituală sau interioară, ci și pe cea exterioară, profană, lumească, transformînd-o în operă a învierii. Fiind o acțiune transcendentă în raportul dintre ființa universală și oameni, ea este în același timp o acțiune *immanentă* (subl. mea) a tuturor oamenilor, care transformă prin forțe naturale pulberea în trupul și sîngele lui Hristos, adică în biserica îmbrățișînd toate generațiile“ (p. 176). Dumnezeu „face totul nu doar *pentru om*, ci și *prin om*... Creatorul reclădește prin noi lumea, reînvie tot ce a pierit“ (p. 284). Prețuirea înaltă a activității omului în opera reînvierii îl duce pe Feodorov pînă la cuvinte teribile despre faptul că trebuie începută aplicarea acțiunii forței teluric-solare și a celei psiho-fiziologice „asupra cadavrelor în vederea cercetării și poate chiar resuscitării, și poate că acesta va fi primul pas pe calea către reînviere“ (p. 289). Dar Feodorov nu vrea să admită că el pășește pe calea acțiunii *magice* asupra naturii. Opera comună trebuie să constea: „în primul rînd în transformarea forței născătoare în forță creatoare de resuscitare și a celei ucigătoare în dătătoare de viață; în al doilea rînd în adunarea pulberii risipite și îmbinarea ei în corp, utilizînd în acest scop și imagini luminoase sau reprezentări imprimare de valuri ca urmare a vibrațiilor fiecărei molecule; și în al treilea rînd în dirijarea pămîntului, adică în administrarea lui ca cimitir — care administrare constă în reînvierea consecventă sau resuscitarea mulțimii de generații de morți — în vederea răspîndirii prin reînviați a dirijării tuturor lumilor care nu au locuitori“, p. 426. În temeritatea genială a lui Feodorov există o ruptură și o deviere, dar în același timp o jertfă a conștiinței creștine pasive, căreia nu i s-a dezvăluit încă creația. Feodorov este însetat de creația activă a omului în opera reînvierii morților, în biruința asupra morții, adică în opera ispășirii. Dar numai Hristos îi poate reînvia pe morți, opera învierii are nevoie întîi de toate de harul izbăvitor al lui Hristos. Iar

creația umană nu poate fi corectare a consecințelor ucigătoare ale păcatului. „Opera comună“ a lui Feodorov se dovedește nu creatoare, ci conservatoare. Activitatea omului se îndreaptă nu către crearea unei noi existențe, ci către restaurarea celei vechi, către lupta cu răul și nu către edificarea unei noi vieți. Și cu toate acestea importanța lui Feodorov și a exigenței unei activități imanente a omului în opera lui este enormă.

#### Capitolul IV CREAȚIE ȘI GNOSEOLOGIE

1. O serie de articole în culegerile filosofice *Logos* sînt dedicate problemei creației. Școala lui Rickert ascute tragedia creației și tragedia cunoașterii. În aceasta constă importanța ei. O deosebită atenție merită talentatul articol al lui F. Stepun „Viața și creația“ în *Logos* pe anul 1913. Într-un anumit punct Stepun atinge adevărata tragedie a creației și culturii, dar aproape toate minusurile lui sînt obligat să le transforme în plusuri, iar plusurile în minusuri. El oscilează între doi poli și concepe o filosofie fără ieșire a balanșoarelui. El n-a izbutit să salveze creația. Este fals punctul lui de vedere inițial, care afirmă dintru început opoziția polară dintre creație și viață, în loc să afirme opoziția dintre creație și cultură.

2. Gînduri interesante despre romantism și clasicism se pot găsi în cartea lui Joussin *Romantismul și evoluția creației*, scrisă în spiritul filosofiei lui Bergson. El definește romantismul ca pe o „reacție a vieții împotriva gîndirii“ (p. 20), în timp ce clasicismul a fost o reacție a gîndirii față de viață. „Romantismul subordonează conceptul intuiției, iar într-o formă mai generală, el subordonează cunoașterea simțirii și voinței“ (p. 7), în timp ce clasicismul subordonează viața și simțirea rațiunii ca aptitudine de a construi concepte.

3. Are de o mie de ori dreptate ocultismul atunci cînd admite dezvoltarea organelor superioare ale orientării, corespunzînd unei dezvoltări superioare a spiritualității. Dar gnoseologia ocultismului este complet neelaborată. R. Steiner a formulat numai în perioada sa preteosofică idei gnoseologice foarte interesante și juste. V. mica sa lucrare *Adevăr și știință. Die Philosophie der Freiheit* și mai ales cartea sa *Goethes Weltanschauung*. Steiner propune o interpretare foarte interesantă a gnoseologiei lui Goethe și vrea să depășească, împreună cu Goethe, ruptura platoniciană și kantiană între idei și experiență. Cunoașterea este imanentă existenței, ideile trăiesc în interiorul naturii ca forțe creatoare ale ei, cunoașterea adevărului înseamnă viața în adevăr. Gnoseologia lui Steiner, ca și cea a lui Goethe, are tangențe pe de o parte cu Schelling, pe de alta cu Bergson și este hotărît ostilă lui Kant, ca și lui Platon. V. *Goethes Weltanschauung*, p. 9, pp. 27–8, p. 37, p. 49, p. 54, p. 59. Imanentismul lui Kant este un fals immanentism; immanentismul lui Goethe este un immanentism autentic.

## Capitolul V CREAȚIE ȘI EXISTENȚĂ

1. Dintre părinții bisericii, numai Origen, care recunoștea sensul ascuns și spiritual al sfintei scripturi (v. *Despre începuturi*, p. 10), predica despre preexistența sufletelor. În conștiința oficială a bisericii învățătura despre preexistența sufletelor și soarta ei cosmică nu era deloc dezvoltată. În metafizica bisericii rămân complet neclarificate atât problema apariției sufletului uman în timp, în actul nașterii fizice, fără nici un fel de preexistență, cât și soarta sufletului din momentul morții fizice până la sfârșitul lumii, până la învierea universală. Căci sufletul trebuie să însoțească întreg procesul dezvoltării cosmosului. Învățătura despre metempsihoză prezintă avantaje evidente, dar printr-o rafinare a modului ei de înțelegere. Spiritul etern al omului își creează o carne mereu nouă, până când nu se investimintează într-o carne nepieritoare.

2. O conștiință pur monistă a divinului, negînd taina antropogoniei, este în mod radical și, în felul său, profund, prezentă în cartea lui Drews *Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes*. Este cea mai interesantă carte de filosofie a religiei în filosofia germană contemporană.

3. Mistica lui Eckhart aparține aceluia tip în care Divinitatea trece în om, iar omul în Divinitate. Prin aceasta nu vreau să neg imensa importanță a lui Eckhart și excepționala lui genialitate.

4. V., de ex{emplu}, despre filosofia religioasă a yoghinilor: Vivekananda, *Filosofia Yoga, Raja-Yoga și Yoghi Ramacharaka*, *Fundamentele concepției despre lume a yoghinilor indieni*.

5. Pentru Spencer, în evoluție nu se creează nimic, totul se reordonează doar. „Evoluția înseamnă integrarea materiei, însoțită de dispersia mișcării, care transformă materia din omogenitate incoerentă nedeterminată în eterogenitate coerentă determinată, producînd o transformare paralelă a mișcării conservate de materie.“ Spencer, *Principii fundamentale*, p. 331. Este clar că e vorba despre o evoluție necreatoare. Spencer a încercat să-și întemeieze filosofia evoluționistă pe știință, dar cît de mult s-a schimbat de atunci știința însăși se poate vedea, de exemplu, din cartea lui Le Bon *Evoluția materiei*. Evoluționismul lui Lamarck era superior prin faptul că recunoștea în evoluție dezvoltarea potențelor.

6. Prințul E. Trubețkoi în *Viziunea lumii la Vl. S. Soloviov* apără în forma cea mai extremă libertatea lui Dumnezeu de lume și a lumii de Dumnezeu. Dar distanța instituită de el între Dumnezeu și lume se transformă în ruptură. Lumea extradivină se dovedește nesubstanțială și neînsemnată, căci numai existența divină este o existență veritabilă. În conștiința lui E. Trubețkoi dualismul extrem se îmbină cu un monism extrem. Dar extradivin și lipsit de sens nu este decît răul. Adevărata



lume este în Dumnezeu și procesul ei se săvârșește în Dumnezeu. Libertatea este un dar făcut de Dumnezeu lumii și omului.

7. Acest adevăr, că Dumnezeu este Om, e exprimat unilateral, dar genial în mistica lui Swedenborg.

8. În această privință este deosebit de caracteristică și interesantă cartea lui S.N. Bulgakov *Filosofia economiei*. Pentru Bulgakov, care reunește în conștiința sa negarea religioasă și pe cea științifică a creației, omul este chemat doar să gospodărească în lume, nu să creeze. El neagă actul creator original al omului în aceeași măsură în care îl neagă materialismul. Aici găsim o înrudire ascunsă între ortodoxie și materialism. „Creația umană nu conține nimic *metafizic nou*, ea nu face decât să reproducă și să recreeze din elemente existente, deja create, și după modele care pot fi regăsite, pot fi reproduse, dar sînt și ele dinainte date. Creația în sens propriu, producerea a ceva *metafizic nou* nu îi este dată omului, ca ființă creată, și nu aparține decât Creatorului. Creatura, însă, există și acționează în lumea creaturilor, ea nu este absolută și de aceea ea este *metafizic neoriginală*... Creația umană făurește nu un «chip» care este dat, ci o «*asemănare*» care este pre-dată, ea reproduce în procesul istoric liber al muncii ceea ce este, din vecie, ca arhetip ideal” (p. 140). Bulgakov consideră pretenția creaturii la creație ca fiind, în sens propriu, satanism. „Creația lumii este deja încheiată în fundamentele ei. «Dumnezeu s-a odihnit de toată lucrarea Sa», lumea este determinată în sofianitatea ei, în elementele ei potențiale, care sînt date omului ca fundament neschimbător în munca sa istorică. Dar chiar și gîndul la creatură creînd o nouă viață este fals, ca și cum acest lucru ar fi necesar și posibil, ca și cum Izvorul Vieții ar fi putut lăsa nestropit măcar ceva din ceea ce este demn de viață” (p. 144). Creația lumii este desăvîrșită, încheiată de Dumnezeu în cele șapte zile. Procesul universal nu este o continuare a creației. Planul ideal al existenței este desăvîrșit și zăvorît din vecie, în el este dată umanitatea celestă. Iar umanitatea terestră nu este capabilă decât să devină părtaşă la umanitatea celestă, care există dintru vecie. Avem de-a face cu un platonism creștin care transformă procesul universal într-o comedie. Pentru o astfel de conștiință procesul universal este fără cîștig. Totul se reîntoarce la starea inițială, originară. Hristos—Omul Absolut nu dezvăluie noi posibilități creatoare, în El nu se continuă creația, în El se ispășește doar păcatul și prin El omul se reîntoarce în sînul Tatălui. Bulgakov a exprimat aceste lucruri foarte frumos și coerent. Cosmologia lui este tot atît de veterotestamentară ca și întreaga cosmologie patristică. Chiar sentimentul lui Dumnezeu ca Gospodar și al lumii ca gospodărie este veterotestamentar. Prin Hristos natura umană devine capabilă nu să gospodărească, ci să creeze, iar relația ei cu Dumnezeu devine intim-filială. Umanitatea terestră este chiar umanitatea celestă. Întreg procesul universal se săvârșește în cer, în profunzimea Treimii. Altminteri el este nereal, fantomatic din punct de vedere religios. Umanitatea celestă se formează în procesul creator universal.

9. Platonismul a putut fi interpretat în spiritul filosofiei lui Cohen. A se vedea Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Desigur, sînt ridicole pretențiile lui Natorp de a face din divinul Platon un adept al filosofiei lui Cohen, dar această tentativă nereușită dezvăluie indirect natura necreatoare și non-dinamică a platonismului. Pentru conștiința platoniciană ideile nu sînt forțe creator-dinamice ale naturii, ci arhetipuri celeste îndepărtate de pămînt.

10. Bergson încearcă să construiască o doctrină a dezvoltării creatoare. Cartea sa *L'Évolution créatrice* este unică în felul ei. Deosebit de profundă este ideea lui Bergson că mintea noastră nu e făcută pentru a gândi dezvoltarea, mișcarea pură (p. 177). Minții noastre îi scapă procesul creator al vieții. Asta înseamnă că aparatul nostru mental a fost adaptat la o stare necreatoare, non-dinamică a lumii. „L'intelligence n'admet pas plus la nouveauté complète que le devenir radical. C'est dire qu'ici encore elle laisse échapper un aspect essentiel de la vie, comme si elle n'était point faite pour penser un tel objet” (p. 178). Numai intuiția, înrudită cu instinctul, poate cunoaște dezvoltarea creatoare în lume. Intellectul este inapt să pătrundă viața, căci viața înseamnă durată pură, dinamism, creație. Numai intuiția pătrunde viața (p. 192). Bergson admite că în lume se creează noul. Universul nu este pentru el un sistem încheiat. „Toute oeuvre humaine qui renferme une part d'invention, tout acte volontaire qui renferme une part de liberté, tout mouvement d'un organisme qui manifeste de la spontanéité apporte quelque chose de nouveau dans le monde” (p. 260). Dar Bergson subliniază că dezvoltarea creatoare nu înseamnă crearea unor lucruri noi, ci doar o amplificare a acțiunii (p. 270). Oricît de interesant ar fi Bergson, filosofia creației este la el ezitantă și nu face decît să evidențieze criza conștiinței științific-filosofice. Numai criza conștiinței religioase poate duce la o filosofie creatoare a creației.

11. O conștiință radicală și revoluționară a caracterului activ al filosofiei se poate găsi la N. Feodorov. Pentru filosofia activă lumea este un proiect. Pentru Feodorov filosofia nu este reflectare pasivă a lumii, ci una din căile transfigurării ei active. Metafizica de tip contemplativ îi este total străină. Filosofia trebuie să investigheze cauzele stării dezbinată a lumii și să găsească acele căi care duc la reînvierea morților. Omul trebuie să iasă în cunoașterea sa din starea pasivă de rob. Filosofia pasivă este un semn al imaturității.

12. Genialul roman al lui Villiers de l'Isle-Adam *L'Ève future*, saturat de gânduri profunde, demască natura demonică a creației unei ființe al cărei organism a fost substituit printr-un mecanism. Crearea unei femei-automat este fructul civilizației mecaniciste detestate, care ucide sufletul viu. Edison spune că îi stă în putință „faire sortir du limon de l'actuelle Science-Humaine un Être fait à notre image et qui nous sera, par conséquent, ce que

*nous sommes à Dieu*"" (p. 103). Villiers de l'Isle-Adam dezvăluie prin mijloace artistice caracterul de magie neagră al ultimelor rezultate ale tehnicii civilizației noastre automate. În conștiința umană exista de multă vreme ideea falsă a creării omului-automat, a homuncului.

## Capitolul VI

### CREAȚIE ȘI LIBERTATE. INDIVIDUALISM ȘI UNIVERSALISM

1. Bine spune Bergson: „Se numește libertate relația eului concret cu actul săvârșit de acest eu. Această relație este indeterminabilă, tocmai pentru că sîntem liberi. În realitate, nu se poate analiza decît obiectul, nu dezvoltarea; se poate descompune întinderea, dar nu durata. Dacă totuși am încerca să le analizăm, prin acest act dezvoltarea s-ar transforma în-conștient în obiect, iar durata în întindere. Tinzînd să descompunem doar timpul concret în părți, momentele lui sînt desfășurate în acest fel într-un spațiu omogen; în locul unui act în curs de realizare este pus un act deja realizat și, datorită unei închegări crescute a activității eului meu, spontaneitatea se transformă în inerție, libertatea în necesitate. Iată de ce orice determinare a libertății trebuie să ducă la determinism“. *Timp și libertatea voinței*, p. 178.

2. J. Böhm spune despre libertate: „Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde nach des Lichts Begierde, sie ergreift mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greift nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn schleusst sich mit der Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss; und aus diesen beiden, als aus der finster Impression, und aus des Lichtes oder Freiheit Begierde gegen die Impression, wird in der Impression der schielende Blitz, als der Urstand des Feuers; denn die Freiheit erscheinet in der Impression, oder die Impression in der Angst ergreift sie in sich, so ist es nur als ein Blitz; weil aber die Freiheit unfasslich und als ein Nichts, darzu ausser und vor der Impression ist, und keinen Grund hat, so kann sie die Impression nicht fassen oder halten, sondern sie ergiebet sich in die Freiheit, und die Freiheit verschlingt ihre finstere Eigenschaft und Wesen, und regieret mit der angenommenen Beweglichkeit in der Finsterniss, der Finsterniss unergriffen““, vol. IV, *De Signatura Rerum*, p. 428.

3. Steiner spune: „Wäre Luzifer nicht gekommen, so wäre der Mensch zwar früher zu dieser Stufe gelangt, aber ohne persönliche Selbständigkeit und ohne die Möglichkeit der Freiheit““, *Die Geheimpwissenschaft im Umriß*, p. 257. Aici Steiner propune o formulare primejdioasă a adevărului indubitabil despre sensul pozitiv al căderii omului ca drum al descoperirii libertății omului.

4. *Peer Gynt* este o tragedie universală a umanității, ca și Faust. E dificil de găsit în literatura universală ceva comparabil ca forță dialogului dintre Peer și năsturar. Aici problema destinului individualității umane este pusă cu o forță atât de cutremurătoare, încât sângele îți îngheață în vine de groază.

## Capitolul VII

### CREAȚIE ȘI ASCETISM. GENIALITATE ȘI SFINȚENIE

1. În cartea sa *Supraconștiința*, Ladîjenski face o tentativă de a compara experiența mistică a asceticii creștin-răsăritene, așa cum se exprimă ea în Filocalie, cu yoga hindusă. Este demn de prețuire înfii de toate faptul că problema a fost pusă. Formal, ascetismul creștin și yoga sînt foarte asemănătoare. Le apropie, de asemenea, orientala inexprimare a principului antropologic în mistică. Cînd principiul divin se dezvăluie în om, omul încetează să existe și rămîne numai Divinitatea, Unul. Existența multiplă este iluzorie. În zilele noastre conștiința religioasă a *Apusului* trebuie să prelucereze, în felul ei, străvechea înțelepciune yoghină. Asta încearcă să facă Steiner. Este instructivă în acest sens cartea filosofului polonez Lutoslawsky *Volonté et liberté*, care dorește să realizeze o sinteză între yoga orientală și calea creștină.

2. Swami Vivekananda caracterizează într-un mod foarte viu esența yogăi în cartea sa *Filosofia Yoga. Despre Raja Yoga*. Yoghinii Indiei consideră astăzi oportun să facă cunoscută înțelepciunea lor culturii europene. Interesantă este și cartea lui Yoghi Ramacharaka. Yoga este în întregime pătrunsă de cultul forței. Omul poate descoperi în sine forța universală divină și poate deveni stăpînitorul naturii. Divinitatea este fundamentul omului și Ea trebuie să absoarbă omul în întregime.

3. Sfîntul Isaac Sirul spune: „«Lumea» este un nume cuprinzător care îmbrățișează și patimile amintite“. *Operele întru cele sfinte ale părintelui nostru Ava Isaac Sirul*, p. 22.\*

4. Cînd citești *Calea către inițiere* sau *Calea către autocunoașterea omului* de R. Steiner, în care se vorbește despre calea ocultă către viața spirituală superioară, s-ar putea crede că pînă la descoperirea căii oculte n-a existat în lume viață spirituală, că lumea era cufundată exclusiv în planul fizic. Rămîne neclar dacă pentru Steiner actele creatoare ale poezilor sau filosofilor reprezintă experiențe spirituale și viață spirituală. Leonardo a creat-o pe Gioconda, Goethe l-a creat pe Faust, iar Hegel a creat fenomenologia spiritului nu pe căile meditațiilor oculte și ele au însemnat viață spirituală.

5. Sfîntul Macarie Egipteanul spune: „La fel cum la cultivarea viei întreaga grijă este pentru a te putea desfăta cu roadele; iar dacă nu se arată

roade ale iubirii, păcii, bucuriei, smereniei și altor virtuți enumerate de Apostoli, atunci zadarnică este fapta fecioriei, iar truda rugăciunii, cântării psalmilor, postului, veghii se dovedesc la nimic folositoare, întrucât aceste trude ale sufletului și trupului trebuiesc săvârșite în nădejdea unor roade duhovnicești. Iar rodirea Duhului în virtuți este o desfătare cu plăcere nepieritoare pentru inimile credincioase în care lucrează Duhul. Cu mare discernere a minții să se prețuiască fapta, munca și toate lucrările firești, săvârșite prin credință și speranță în cei demni de Sfântul Duh. Minunate lucruri sînt postul, veghea, viața în drumeție; ele sînt chiar floarea vieții cuvioase. Dar de altfel, există un rang mai interior al creștinilor și nimeni nu trebuie să-și pună speranța în aceste fapte“. *Ale precuviosului părinte al nostru Macarie Egipteanul convorbiri duhovnicești, epistole și cuvinte* (p. 350). Sfântul Macarie Egipteanul vorbește deschis despre faptul că asceza și pocăința pot fi neroditoare. „Dacă s-a arătat harnic în post, veghe, cântarea psalmilor și în toată fapta și toată virtutea, dar pe jertfelnicul inimii lui nu s-a săvârșit încă prin har tainica lucrare a Duhului, în deplină simțire și liniște a duhului, atunci toată această înșiruire rînduită a nevoinei este nedesăvârșită și aproape fără folos; căci omul nu are bucurare duhovnicească, săvârșită tainic în inimă“, p. 438.

6. Nu întîmplător a căpătat o asemenea urgență problema integrării înțelepciunii disciplinatoare a yoghinilor în conștiința religioasă a Apusului. Pe acest teren trebuie să se modifice înții de toate atitudinea față de corp. Spiritul trebuie să creeze o nouă carne încă în această viață pămîntească. Tot astfel, trebuie să se afirme calea meditațiilor contemplative, care întăresc independența vieții noastre spirituale superioare. Dar aceste contemplări trebuie legate de conștiința identității proprii a eului uman, a unicității și indisolubilității chipului uman în uniunea lui cu chipul lui Hristos. Așa ceva nu există nici în yoga precreștină, dar nici în steinerismul postcreștin.

7. *Îndreptar de morală creștină* al episcopului Teofan este un fruct al conștiinței patristice în atmosfera secolului al XIX-lea. Episcopul Teofan neagă, în esență, creștinismul ca religie a libertății, el se află în religia imaturității. „Nici în omul însuși, nici în afara lui nu există nimic liber. Totul este rînduit potrivit unor legi clare ale voinței Domnului, care apoi rămîne singura liberă. De aceea tărîmul convenit al libertății noastre poate fi numai voința Domnului.“ *Îndreptar de morală creștină*, p. 40. „Prima și cea mai importantă îndatorire este *supunerea absolută față de adevărata credință*. Această credință vine de la Dumnezeu, este porunca Lui împăratească dată nouă, supușilor“ (p. 341). E greu de înțeles unde a văzut Teofan în revelația neotestamentară a iubirii și libertății „porunca adresată supușilor“ și cerința „supunerii absolute“. Teofan se plasează în întregime pe terenul fricii de ispite și groazei de primejdiile care amenință pe cei imaturi. De aceea trebuie înții de toate să păzești, să interzici, să preîntîmpini. „Creștinului îi este propriu *să nu aibă voință proprie*“ (p. 476). Și iată ce

fel de atitudine față de lume și oameni și ce fel de rînduială a vieții decurge din această religie a fricii celor imaturi. „Începutul a toate este *ordinea*. Trebuiește ca omul să introducă regulă în întreaga sa viață, în ocupațiile și relațiile sale. Aceasta este o rînduială a vieții sau un mers al treburilor în care există pentru toate *măsură* și *cîntar*. Măsură în hrană și hrănire, măsură în îmbrăcăminte, în împodobirea casei, în muncă și în odihnă, în cunoștințe și legături“ (p. 486). Și Teofan dă o serie de reguli pentru o moderată bunăstare gospodărească, o îmburghezire trează. El ajunge chiar să spună că „nu se cade uitat mijlocul de îndreptare cel mai potrivit — *pedeapsa corporală*. Sufletul se formează prin corp. Există rele cari nu pot fi izgonite din suflet fără rănirea corpului. Din care pricină rănilor sînt de folos și celor mari, cu atît mai mult celor mici“ (p. 496). Dacă i se întîmplă să vorbească despre iubire, Teofan vorbește despre o „iubire pătrunsă de respect și supunere“ (p. 498). În țar, guvernator, tată, stăpîn el vede rangul ierarhic, căruia este obligatoriu să i te supui necondiționat. Orice rang ierarhic, fie el guvernatorul sau tatăl, trebuie să aibă conștiința faptului că este o persoană „*plină de o gravitate demnă*, care nu se preamărește, nici înjosește, care atrage la sine, dar fără a răsfăța“ (p. 503). Chiar și „sluga trebuie să cunoască afirmarea sa și să fie gata să se supună în tăcere, fără să cîrtească“ (p. 505). Iar stăpînul trebuie să se îngrijească de salvarea sufletului slugii. Și așa în toate privințele. Este un sistem consecvent al supunerii și fricii. În el nu este loc pentru libertate și iubire. Episcopul Teofan este, în esență, un monofizit; el neagă omul, teantroposul și teantropia.

8. Nu numai în vechea conștiință ortodoxă, dar și în noua conștiință teosofică există o excesivă potolire, smerire a avînturilor creatoare. Și uneori e de înțeles dorința omului din subterană la Dostoievski de a da dracului toată această armonie și a mai trăi și în libertate. În indisolubilul reziduu întunecat există un izvor creator.

9. Există la Weininger idei geniale despre genialitate. V. în cartea sa *Sex și caracter* capitolele „Dăruire și genialitate“, „Dăruire și memorie“ și „Problema eului și genialitatea“. Weininger afirmă natura universală a genialității în opoziție cu natura specifică a talentului și vede o genialitate potențială în orice om. V. p. 198. Genialitatea este o orientare distinctă a spiritului.

10. În cartea lui E. Hello *Le Siècle* există un capitol splendid, „Le talent et le génie“. „Le talent et le génie — spune Hello — qui diffèrent à tous les points de vue, diffèrent très essentiellement sur ce point: le talent est une spécialité, le génie est une supériorité générale“ (p. 243). „Le génie ne se prouve pas par une oeuvre extérieure. Il se révèle intimement et magnifiquement aux yeux dignes de lui, faits pour le voir“ (p. 244). „Ce qu'il voit dans un éclair, c'est précisément ce que ne verront jamais les hommes patients, pendant la durée des siècles. La lenteur le tue, le retard est pour lui le plus mortel des poisons“ (p. 246). „Je dirai que le désir est une des

forces qui ressemblent le plus au génie. Peut-être quelque part ces deux mots sont synonymes. Peut-être le désir est-il le génie en puissance. Peut-être le génie est-il le désir en acte" (p. 247). „Un des caractères du génie, c'est d'être extrême en toutes choses. Il est violent par nature, et intolérant par essence" (p. 249).<sup>\*</sup> Hello pătrunde adânc în esența geniului și vede natura lui volitivă și universală.

### Capitolul VIII CREAȚIE ȘI SEXUALITATE. MASCULIN ȘI FEMININ. SPECIE ȘI PERSONALITATE

1. Foarte interesante și instructive sînt lucrările prof. Sigmund Freud. V. a sa *Teorie a atracției sexuale*. El aplică teoria sa pansexuală interpretării tuturor lucrurilor din lume. V. cea mai importantă lucrare a sa, *Interpretarea viselor*, și *Leonardo da Vinci*. La Freud nu găsim obișnuitul pentru psihiatrie aer stătut, la el există libertate și temeritate a gândirii. Freud fundamentează științific adevărul că sexualitatea este revărsată în întreaga ființă umană și este proprie chiar și pruncilor. El clatină granițele sexualității normal-naturale. El fundamentează științific-pozitiv unele intuiții geniale ale lui Weininger, deși cei doi diferă foarte mult ca spirit. Dar înclinația școlii freudiene de a explica totul, inclusiv viața religioasă, prin sexualitate inconștientă, capătă formele unei idei maniacale, caracteristice psihiatrilor. Căci și acest pansexualism poate fi explicat prin sexualitatea inconștientă a creatorilor lui, dacă adoptăm acea metodă polițienească de intruziune în viața intimă pe care o admite școala lui Freud. Aspectele forțate în explicarea de către Freud a tipului lui Leonardo, sau interpretarea viselor, ajung pînă la comic. Și totuși, Freud contribuie la înțelegerea sexualității.

2. Există la V.V. Rozanov iluminări geniale. V. Cartea sa *În lumea neclarului și incertului*. Tot ce scrie Rozanov are legătură cu sexualitatea. Există la el un puternic, dar neluminat sentiment al sexualului. Apariția lui Rozanov este foarte simptomatică pentru criza stihiei sexuale.

3. V. *Operele întru cele sfinte ale părintelui nostru Ava Isaac Sirul*, p. 54.

4. *Böhmes sämtliche Werke*, vol. III, *Die drei Prinzipien göttlichen Wesens*, p. 112.

5. *Ibid.*, p. 117.

6. *Ibid.*, p. 187.

7. Vol. IV. *Vom dreifachen Leben des Menschen*. p. 70.

8. *Ibid.*, p. 71.

9. *Ibid.*, p. 156.

10. Vol. V. *Mysterium magnum*, p. 94.

11. Ibid., p. 101.

12. Ibid., p. 140.

13. Ibid., pp. 150-1.

14. Ibid., p. 327.

15. Ibid., p. 482.

16. „L'homme — se spune în *Zohar* — ne mérite pleinement ce nom que quand l'homme et la femme sont joints ensemble.“ „La bénédiction céleste ne descend que là où est cette union, car elle ne peut tomber que sur un corps entier.“ Karpp, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 427 și p. 428. V. de asemenea p. 431: „Adam, reflet fidèle de l'Adam supérieur ou primordial, dut, comme son modèle, unir en lui le double principe mâle et femelle. Il fut tout d'abord créé androgyne“.\*

17. Iată cum expune Brilliantov învățătura sfântului Maxim Mărturisitorul: „În chiar întruparea și nașterea Sa, Hristos distruge prima și cea mai importantă diviziune a naturii umane în sexele masculin și feminin. Prin zămislirea fără însămințare și nașterea fără de moarte El răstoarnă legile naturii corporale arătând că lui Dumnezeu îi era, probabil, cunoscută o altă metodă de înmulțire a oamenilor, diferită de cea actuală și îndepărtând, prin însăși fapta, diferența și diviziunea naturii umane în sexe, ca una netrebuincioasă omului și fără de care el poate exista“. *Influența teologiei răsăritene asupra celei apusene în operele lui Ioan Scotus Eriugena*, 1898, p. 215.

18. *Fr. v. Baaders Leben und theosophische Werke*, vol. II, p. 381.

19. Ibid., p. 305.

20. Ibid., p. 392.

21. Ibid., pp. 190-1.

22. Ibid., pp. 191-2.

23. Ibid., p. 439.

24. L. Feuerbach spune, cu specifica lui genialitate întoarsă pe dos: „Crede în viața celestă doar acela în care a dispărut conștiința speciei.“ *Esența creștinismului*, p. 151. Feuerbach înțelege că ceea ce sudează omul de această lume este specia și că cealaltă lume este opusă speciei.

25. Multe lucruri din *Originea omului și selecția sexuală* a lui Darwin pot fi acceptate, chiar și negînd filosofia pozitivist-evoluționistă.

26. Există o doctrină ocultă despre faptul că trebuie reținută sămînța în vederea creșterii și întăririi personalității și se indică formele de relație pe această bază. Actul sexual, eliminînd sămînța, este nepotrivit pentru expri-



marea iubirii. Nu poate deci exista nici nevoia de a exprima iubirea în acest fel. Acest act nu este potrivit decât pentru continuarea speciei.

27. În întreaga literatură patristică abia dacă mai poate fi găsită o justificare religioasă a actului sexual ca atare la altcineva decât la Metodiu din Patra, sfânt și mucenic din secolul al IV-lea. Sfântul Metodiu a scris un tratat, unic în felul său, sub denumirea *Banchetul celor zece fecioare sau despre castitate*, în întregime impregnat încă de spiritul *Banchetului* lui Platon. Zece fecioare rostesc în timpul banchetului discursuri despre iubirea sexuală. Unele dintre ele recunosc în feciorie starea supremă, celească. Dar uniunea sexelor și procreația trebuiesc și ele religios îndreptățite, în uniunea sexuală trebuie văzută o acțiune directă a lui Dumnezeu însuși. Una dintre fecioare, Teofila, spune: „Numai când râurile vor înceta să-și preumbe apele spre mare, când lumina se va despărți definitiv de întuneric — pentru că acum încă se mai desparte — când uscatul va înceta să mai producă fructe, tîrîtoare și patrupede, iar numărul mai dinainte prevăzut al oamenilor va fi împlinit, numai atunci va trebui ca oamenii să se abțină de la procreare. Dar pentru moment este necesar ca omul să colaboreze la (crearea) chipului lui Dumnezeu, pentru că lumea încă se formează și creația ei continuă. S-a zis: «Creșteți și vă înmulțiți». (Este semnificativ că sfântul Metodiu se referă la Vechiul Testament pentru a îndreptăți procreația.) Iar porunca Creatorului căruia îi datorăm și noi existența nu trebuie să ne dezguste. Căci principiul nașterii oamenilor este împreunarea bărbatului cu femeia; în virtutea unei puteri nevăzute, «osul din oase (le noastre) și carnea din carnea (noastră)» devine un om nou, creat de același meșter... Probabil că acest lucru îl simboliza și extazul adus asupra primului om în timpul somnului; el prefigura atracția bărbatului către femeia sa când, cuprins de dragostea procreației, lasă ca iarăși să se desprindă ceva din oasele și din carnea sa, să fie creat, așa cum s-a spus, alt om. [Căci, atunci când se încalcă armonia trupească din pricina aștării din timpul uniunii, atunci, așa cum ne spun cei știutori în treburile nunții, toată partea de măduvă și cea zămislitoare a singelui, făcută din os lichid, adunată din toate organele, prefăcută în spumă și îndesită, se revarsă pe căile zămislirii în țarina dătătoare de viață a femeii.] Pentru aceasta, pe bună dreptate s-a spus că (bărbatul) «va părăsi pe tatăl și pe mama sa»; atunci, uitaînd de toate, când plin de iubire se unește cu femeia sa, îi oferă Creatorului Dumnezeu coasta pentru a i se lua, pentru ca din fiu ce era, să se arate la rîndul său tată. Deci, dacă și acum Dumnezeu continuă să creeze pe om, nu este oare o îndrăzneală prea mare să arăți scîrbă față de procreare, de care cel Atotputernic nu se rușinează atunci când face (copilul) cu miinile Sale cele nepătate?” Sf. Metodiu, *Opere complete*, ed. a 2-a, Tuzov, pp. 36–7. „Să compari cele petrecute în clădire cu faptul nașterii; intrarea clădirii, care este în apropierea munților, sugerează coborîrea și trimiterea sufletelor din ceruri în trupuri; ferestrele preînchipuie sexul femeiesc; meșterul preînchipuie puterea lui Dumnezeu care, folosindu-se de firea noastră, precum s-a spus, în procesul procreației ne mode-

lează pe noi, oamenii, înlăuntrul, în chip nevăzut, făcînd pentru suflete hainele (pe care le vor purta). Cei care aduc lutul preînchipuie (sexul) bărbătesc [atunci cînd, în setea zămislirii, revarsă sămînța în trecerile firești ale femeii, precum acolo lutul în deschidere.] Participînd, să zicem așa, la procesul creației lui Dumnezeu, sămînța umană nu trebuie socotită a fi ceva rău. Meșterul prelucreează tot ceea ce îi stă la dispoziție și nici unul din lucruri nu trebuie considerat a fi rău în sine; un lucru devine bun sau rău prin folosința care i se dă" (p. 40). „Asemenea unei livezi, parfumată de flori de diferite feluri, Biserica — după cuvîntul profetului — este încununată nu numai de florile castității și cumpătării, ci și de florile rezultate din căsătorie" (p. 43). Sfîntul Metodiu propune o îndreptățire unică, în felul ei, a actului sexual ca ghid al creației divine a oamenilor, ca o cale prin care creează Dumnezeu-Artistul. Și totuși, îndreptățirea vieții sexuale rămîne la sfîntul Metodiu veterotestamentară, precreștină. Neotestamentară este la el doar lauda fecioriei. „Pentru că fecioria este ca o (floare) de primăvară, care etalează gingășia în cupe albe, floarea nesticăciunii" (p. 80). „Multe sînt fiicele Bisericii, însă una este cea mai aleasă și cea mai dragă ei dintre toate, iar aceasta este tagma fecioarelor" (p. 82). „Termenul «feciorie» (prin schimbarea unei litere) se transformă în «divinitate» [παρθεν(α-παρθενῖα) și pe bună dreptate, pentru că ea duce la asemănarea cu Dumnezeu și la nesticăciune pe cel care o îmbrățișează și se inițiază în tainele ei" (p. 88). Și banchetul celor zece fecioare se încheie prin continua repetare a refrenului:

„Pentru Tine, Mire, mă păstrez curată și, purtînd torța strălucitoare, vin în întîmpinarea Ta".\*

La sfîntul Metodiu persistă obișnuita, pentru conștiința creștină, dualitate între îndreptățirea veterotestamentară a procreației și vieții sexuale și lauda neotestamentară adusă fecioriei ca stare superioară oricărei vieți sexuale.

**28.** Actul sexual procreator este justificat prin aceea că el este calea unică de zămislire a vieții omenești și continuare a vieții omenești. Sufletele se cer parcă la viața lumii. Dar această justificare este adesea ipocrită și nesinceră. Întîi de toate, mistic și religios, nu poate fi respinsă posibilitatea unei alte zămisliri, unei zămisliri în spirit, de la o fecioară, pentru teantropia care a primit în sine pe Hristos. Prin această obiecție este mascată teama de desăvîrșirea umană, teama de sfîrșitul care le dezleagă pe toate. Biruința asupra actului sexual zămisliitor va însemna biruința asupra morții.

**29.** „Die *Androgyne* besteht in der Einheit des zeugenden und des formgebenden Prinzips oder Organs, oder in der Einigung der Geschlechtsfähigkeiten in einem Leibe. Dieser Begriff ist weder mit der Impotenz oder Geschlechtslosigkeit noch mit dem Hermaphroditismus als ihrem Gegenteil, nämlich dem Zusammensein beider geschleidentener Fähigkeiten in einem Leibe zu vermengen".\*\* Baader, vol. II, p. 189.

## Capitolul IX

## CREAȚIE ȘI IUBIRE. CĂSĂTORIA ȘI FAMILIA

1. Acest lucru este științific arătat de Freud. Dar Freud pare să nu fie conștient de faptul că în plăcerea sexuală (Lust) omul este totuși jucăria stihiei speciei.
2. V. de ex[emplu] Morgan, *Societatea primitivă*, sau Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*. Pe aceeași cale merge și Lippert, ca și larga majoritate a istoricilor culturii și sociologilor.
3. „Capul familiei — spune episcopul Teofan — trebuie, oricine ar fi el, să ia asupra sa *deplina* și atotcuprinzătoarea *grijă* a întregii case în toate părțile ei și să aibă o neadormită grijă de ea, știindu-se pe sine persoana care răspunde în fața oamenilor de binele și răul ei; căci în persoana sa el o reprezintă pe toată: pentru ea primește rușinea și încuviințarea, se îndurează sau se veselește. Această grijă trebuie să privească, după părțile ei a) o *gospodărire* bine chibzuită, temeinică și deplină, încît toți să poată avea îndestulare, o viață fără dureri și fără nevoi. În aceasta stă înțelepciunea de viață — cinstită, de Dumnezeu binecuvîntată... În această privință el este rînduitorul și conducătorul treburilor. El este menit să hotărască ce și cînd să înceapă, cine ce să facă, cu cine și ce afaceri sînt de făcut, și altele.“ *Îndreptar de morală ortodoxă* (p. 488). Episcopul Teofan dezvăluie la fel de bine ca materialişti economici natura economică a familiei. Pentru el „uniunea firească din iubire este o uniune sălbatică, întunecată“ (p. 490). În conștiința ortodoxă a episcopului Teofan nici n-a apărut măcar problema sensului iubirii erotice, al nunții mistice.
4. V. Nietzsche, vol. VI, p. 334.
5. Dacă traducem asta în terminologia lui Freud, atunci trebuie considerată ca fiind desfrîu orice formă de autoerotism.
6. Există la Weininger intuiții geniale privind psihologia feminină, dar ele sînt compromise de dușmănia lui rea, plină de slăbiciune, față de feminitate.
7. Platon, J. Böhme, Fr. Baader, Vl. Soloviev — toți corelau sensul mistic al iubirii cu androginia.

## Capitolul X

## CREAȚIE ȘI FRUMUSEȚE. ARTĂ ȘI TEURGIE

1. Utilizez cuvîntul „romantic“ nu în sensul îngust școlăresc, ci într-unul mai larg.
2. Foarte interesant pentru tema noastră este articolul lui Simmel despre Michelangelo (v. *Logos*, 1911, vol. I). Simmel vrea să demonstreze că Michelangelo a depășit dualismul imanentismului păgîn și transcendent-

lismului creștin. „Sufletul și trupul, multă vreme despărțite de aspirația sufletului către transcendent, se cunosc aici din nou ca unitate“ (p. 148). „Ideea al cărei martir a fost Michelangelo aparține, s-ar părea, problemelor infinite ale umanității: a găsi o încheiere eliberatoare a vieții în viața însăși, a întrupa absolutul în forma finitului“ (p. 164). Dar asta nu este doar problema lui Michelangelo, este problema întregii arte și a întregii culturi umane. Nici Michelangelo, nici Renașterea în ansamblul ei n-au izbutit „să închidă, să desăvârșească într-o formă pămîntească, vizibilă, viața însăși“ (p. 165). La Michelangelo transcendentul nu a devenit immanent-desăvârșit. Simmel însuși își încheie articolul prin cuvintele: „S-ar putea să-i fie sortit omului să găsească cîndva împărăția în care finitul și nedesăvârșitul se rezolvă în absolut și desăvârșit fără necesitatea totalei transportări a sinelui într-o altă împărăție a realităților de dincolo, împărăția revelațiilor dogmatice... Ultima tragedie, hotărîtoare, atît a vieții lui Michelangelo cît și a figurilor lui, se dezvăluie în aceea că omul nu a dobîndit încă a treia împărăție“ (p. 165). Această a treia împărăție este tocmai creația în Spirit.

3. Pînă și Walter Pater, străin de spiritul creștin, propune, în cunoscuta sa carte despre *Renaștere*, să se caute rădăcinile Renașterii nu numai în antichitate, ci și în evul mediu creștin. Același lucru îl spune Monnier în cartea sa *Le Quattrocento*.

4. Benvenuto Cellini descrie cum, în castelul Sant'Angelo, i „s-a ivit Hristos, răstignit pe cruce, strălucind în aur ca soarele însuși“. *Viața lui Benvenuto Cellini povestită de el însuși*, ed. Lederle, vol. I, p. 327. În închisoare el a avut neobișnuite trăiri religioase.

5. V. splendida carte a lui Emile Gebhardt *L'Italie mystique. Histoire de la Renaissance au Moyen-âge*. Ioachim de Flora, sfîntul Francisc de Assisi, J. da Voragine cu a sa *Legenda aurea*, Giotto, Dante, iată punctul culminant al tensiunii mistice a lumii apusene. Monnier vorbește și el despre extraordinarul elan creator al trecento-ului. V. *Le Quattrocento*, vol. I, pp. 109–10.

6. Despre însemnătatea pozitivă a lui Savonarola pentru artă vorbește Lafenestre în cartea *St. François d'Assise et Savonarola — inspireurs de l'art italien*, p. 280–4, precum și Théodore de Wysewa, *Les Maîtres italiens d'autrefois*, p. 83. Lafenestre și Wysewa vorbesc despre decăderea artei în quattrocento, despre pervertirea Renașterii, istovirea forțelor ei creatoare și despre eforturile lui Savonarola de a se reîntoarce la izvoarele religioase creatoare ale trecento-ului. În esență, același lucru afirmă și Monnier în cartea *Le Quattrocento*. Și el vede o secătuire a creației la sfîrșitul secolului al XV-lea.

7. V. în minunata carte a lui Viaceslav Ivanov *După stele* articolul „Două stihii în simbolismul contemporan“. V. Ivanov apără simbolismul realist

împotriva simbolismului idealist. „Patosul simbolismului realist: prin «transcende te ipsum» al lui Augustin către lozinca *a realibus ad realiora*\*. Secretul său alchimic, tentativa sa teurgică de creație religioasă constă în a afirma, cunoaște, dezvălui în realitate o altă realitate, mai reală. Este patosul aspirației mistice către *Ens realissimum*\*\*, erosul divinului. Simbolismul idealist este o artă intimă a rafinaților; simbolismul realist — o artă secretă a pătrunderii în misterele lumii și a acțiunii religioase pentru lume.“ *După stele*, p. 277. „Simbolismul realist va dezvălui în simbol mitul. Mitul poate crește, ca spicul din sămânță, numai din simbolul înțeles ca realitate. Căci mitul este adevărul obiectiv despre existență“ (p. 278). „Mitul este o reprezentare a realităților și orice altă interpretare a mitului veritabil este o deformare a lui. Iar un nou mit este o nouă revelație a acelorași realități“ (p. 279). Este deosebit de semnificativă această aspirație a lui V. Ivanov către simbolul realist și mit ca realitate. Dar V. Ivanov nu înțelege pînă la capăt tragedia oricărei creații și oricărei arte, căci crede prea puternic în religiozitatea culturii și creației. V. Ivanov nu este străin de înțelegerea wagneriană a artei religioase sintetice, care nu are încă deplină conștiință a tragediei creației. Cultura este în mod tragic nereligioasă și nu poate fi religioasă, dar în ea există potențialitatea revelării religioase și potențialitatea sensului. Cultura mai este încă o înăbușire a actului creator, care nu permite actului creator să-și realizeze țelul.

8. În această privință este foarte caracteristic jurnalul lui Léon Bloy, *Le Mèdiant ingrat*. Viața lui L. Bloy s-a scurs într-o sărăcie cutremurătoare. Uneori, de sărbători, el nu avea cu ce să-și aprindă o lumînare. Copiii i-au murit de foame și n-a avut cu ce să-i înmormînteze. Dar L. Bloy nu era dispus la nici un compromis cu lumea burgheză atee, el nu se adapta la gazete și jurnale, la orientări de succes. La fel de îngrozitoare a fost și viața lui Villiers de l'Isle-Adam, urmașul uneia dintre cele mai aristocratice familii ale Franței. El locuia într-o mansardă, dar și-a propus candidatura la tronul Greciei, la care avea drepturi reale ca urmaș al Marelui Maestru al ordinului Ioaniților.

9. André Gide vorbește, nu fără antipatie, în articolul despre Villiers de l'Isle-Adam, despre pretinsa nedorință, religios întemeiată, a lui Villiers de l'Isle-Adam și a altor „scriitori catolici“ de a cunoaște viața. „Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Hello, Bloy, Huysmans, c'est là leur trait commun: méconnaissance de la vie, et même haine de la vie — mépris, honte, peur, dédain, il y a toutes les nuances — une sorte de religieuse rancune contre la vie. L'ironie de Villiers s'y ramène.“\*\*\* *Prétextes*, p. 186.

10. Obișnuitele estetici și filosofii ale artei trebuie clasate în tipul de literatură iritant prin inutilitatea sa. Despre artă și frumusețe scriu oameni cărora le sînt interior străine arta și frumusețea. O excepție îmbucurătoare este cartea lui B. Christiansen *Filosofia artei*. Christiansen nu este doar filo-

sof, ci și un om dotat cu sensibilitate artistică. La el se poate găsi un număr de adevăruri prețioase, în pofida falsității punctului de pornire filosofic (el aparține școlii lui Rickert). Christiansen are o înțelegere profundă a faptului că arta conține o autentică revelație despre om. „În om trebuie să existe ceva însetat de autorevelare și revelația lui poate fi arta.“ *Filosofia artei*, p. 156. „Arta indică omului calea către sine însuși. În ea, în această artă, care poate fi și un amuzament gratuit și pentru mulți nu este decît ațit, este conținută și o altă posibilitate: de a deveni pentru om autorevelarea absolutului“ (p. 157). „În acest joc înșelător (al artei) ceva cunoaștem neîndoelnic: pe noi înșine. Ne-am apropiat de noi înșine; printre fantome, iată ce rămîne real și veridic: sînt astfel și mă văd pe mine astfel, încît această trăire înseamnă pentru mine înălțare și realizare. Găsesc și recunosc nostalgia mea, căci într-o lume fantomatică trăiesc în mod concret ceea ce ar putea s-o îndestuleze. Găsesc ceea ce ar putea da sens vieții: a acționa într-o sferă asemenea celei la care mă înalță arta. În acțiunea fantomatică asupra reflexului idealului, percep acel Eu ascuns în spatele celui empiric. În aceasta constă, cred, vocația artistului: să elibereze sufletele de lanțurile vieții și să dea glas tăcerii dinăuntrul nostru, pentru ca noi să ascultăm și să ne dezvăluim nouă înșine. Artă... ne dezvăluie fără greș propria noastră ființă“ (p. 158). „Ceea ce tînjeau să întrezărească misticii în extazele lor, cufundîndu-se în adîncimile propriului «eu», creează artiștii și propun oricui le este aproape în spirii“ (p. 159). Christiansen dezvăluie la fel de frumos natura creatoare a percepției estetice și caracterul extrasenzorial, supraempiric al oricărei opere de artă: „Obiectul estetic apare pe calea unei sinteze aparte, secund-creatoare și opera exterioară servește doar ca mijloc care incită spectatorul la această sinteză. Ca atare, obiectul estetic nu poate fi fixat; el nu este conținut în marmură, pe pînză, în îmbinarea tonurilor, ci trebuie să apară de fiecare dată din nou: de aici posibilitatea neînțelegerii lui sau a unei false înțelegeri... Afirmăm că înțelesul operei artistice este extrasenzorial; considerăm vidă orice operă în care construcția formelor senzoriale nu le permite să apară ca expresii ale extrasenzorialului. Spunem că nu este vorba despre culori, linii și tonuri ca atare, nici chiar despre imaginea vizibilă a obiectului reprezentat, ci despre acel nevăzut care se află în spatele imaginii și formelor ei și că armonia tonurilor are importanță numai ca exprimant senzorial al unei melodii extrasenzoriale“ (p. 197). Acest pasaj profund trebuie contrapus tuturor adeptilor senzualismului estetic. Prețioasă este corelarea dintre frumusețe și libertate în cartea lui K. Ehrberg *Scopul creației*. K. Ehrberg vede frumusețea în depășirea necesității naturale de către spiritul creator al omului. Dar. K. Ehrberg admite numai libertatea vechiului Adam, o libertate formală, lipsită de conținut. Și totuși, capitolul *Frumusețe și libertate* din cartea sa este foarte prețios pentru filosofia artei. Artă este cu adevărat o cale de eliberare de necesitatea naturală.

11. Multe observații utile și corecte privind etica muzicii face Wolfing în cartea *Modernism și muzică*. Nu putem să nu salutăm lupta sa împotriva modernismului, aflat în dușnănie cu spiritul eternității în artă. Dar un rus n-are ce face cu naționalismul lui german.

### Capitolul XI CREAȚIE ȘI MORALĂ. NOUA ETICĂ A CREAȚIEI

1. V. splendida carte a lui Iohannes Ioergensen *Saint François d'Assise. Sa vie et son oeuvre*. Este cea mai bună carte despre sfântul Francisc. Ioergensen este un scriitor danez, aparținând școlii lui Brandes, protestant la origine, convertit la catolicism la Assisi. El și-a povestit conversiunea în cartea *Le Livre de Route*. Ioergensen este un reprezentant marcant al Renașterii catolice nordice. Viața sfântului Francisc este povestită de el cu o poetică pătrundere în spiritul creștinismului umbrian.

2. Episcopul Teofan a ieșit dintr-o izolare de douăzeci de ani cu prilejul vizitei guvernatorului de Tambov. El a exprimat în acest fel supunerea sa mistică față de ierarhia administrativă terestră. El propovăduiește o morală a absolutei supuneri și ascultări, pînă la pedeapsa corporală. Iar starețul Ambrosie de la Optina justifică pedeapsa capitală. El scrie în legătură cu execuția lui Karakozov: „Iar că este lipsit de înmormîntare și că și-a primit sfîrșitul printr-o moarte atît de rușinoasă și toate celelalte — acestea toate, cu toată pocăința sinceră, îi pot servi la ușurarea grelei vine a crimei; iar altora le vor sluji ca învățătură de minte, încît să nu se uite pe ei înșiși în așa măsură și să nu-și întindă cutezanța atît de departe.“ *Descrierea vieții starețului de precuvioasă amintire a sihăstriei Optina, ieroshimonahul Ambrosie*. Alcătuită de protoiereul S. Cetverikov, p. 157.

3. „Prima îndatorire a omului este, pînă în zilele noastre, înfrîngerea fricii. Nu putem acționa deloc cîtă vreme nu vom realiza asta. Cîtă vreme omul nu-și va călca frica în picioare, faptele lui vor avea un caracter slugarnic, ele nu vor fi adevărate, ci doar verosimile: înseși gîndurile lui vor fi false, el va gîndi întocmai ca un rob și un laș... Este indispensabil ca omul să fie, el trebuie să fie, curajos; el trebuie să meargă înainte și să se justifice ca om, încredințîndu-se fără ezitare poruncii și alegerii forțelor supreme și întîi de toate să nu se teamă deloc. Acum și întotdeauna el este om numai în măsura în care își învinge frica.“ Thomas Carlyle, *Eroii și eroicul în istorie*, p. 44.

4. În *Antihristul* lui Nietzsche există mult din Voltaire, mult dintr-un spirit superficial-raționalist. Dar în critica nietzscheană a creștinismului există motive foarte profunde. Și aceste motive pot fi adoptate pentru apărarea creștinismului. De acest gen este, în primul rînd, motivul forței în

opoziție cu cel al slăbiciunii. Eu, în calitate de creștin, la întrebarea ce este binele pot răspunde împreună cu Nietzsche: „tot ce amplifică sentimentul forței, voința de forță, forța însăși în om“. Nietzsche, *Werke*, vol. VIII, p. 218. Creștinismul nu este religia mizericordiei, creștinismul este religia dobândirii forței spirituale și a vieții divine. Mizericordia este de natură budistă, este o înclinație budistă în creștinism. Nietzsche se revoltă nu împotriva creștinismului, ci împotriva moralei creștine istorice, moralei slăbiciunii.

5. Toate lucrările interesante ale lui L. Șestov trebuie puse în relație cu criza moralei.

6. *Exégèse des Lieux communs* a lui Léon Bloy este o genial de curajoasă investigare a locurilor comune ale acelei înțelepciuni de care este ghidat în viață burghezul.

7. Tocmai asta înseamnă meditația, concentrarea spirituală, care eliberează omul de „lumea“ exterioară și fantomatică.

## Capitolul XII CREAȚIE ȘI COMUNITATE UMANĂ

1. Întreaga neputință a concepției sociologice despre lume și-a găsit o expresie plină de talent în cartea lui Guyau *L'Irréligion de l'avenir*.

2. S. Bulgakov a dorit să dezvăluie în interesanta și instructiva sa carte *Filosofia economiei* sofianitatea economiei, dar în realitate a dezvăluit natura ei necreatoare, de trudă supusă, veterotestamentară. S. Bulgakov neagă comunitatea socială creatoare. Esența vieții se află pentru el în muncă, iar nu în creație. Conștiința ortodoxă a lui Bulgakov îl duce la exigența ca fiecare să suporte supus starea socială care i-a fost sortită. Este caracteristic faptul că Bulgakov, în a sa filosofie a economiei, care este pentru el parte a unei *Naturphilosophie*, nu pune deloc problema socială, problema socială religioasă, care este întotdeauna problema existenței neadevărului și nedreptății în lume, și nu doar cea a păcatului.

3. Recomand în mod special cartea lui Iøergensen despre sfântul Francisc, care transmite poezia religiozității umbriene. Trebuie să fii la Assisi, în câmpia Umbriei, pentru a simți pînă la capăt individualitatea religioasă a sfântului Francisc și nesfîrșita lui importanță.

4. Prințul E. Trubețkoi a arătat foarte bine în cartea sa *Viziunea lumii la Vl. S. Soloviov* inconsistența oricărei teocrații și natura ei necreștină.

5. În creștinism a fost elaborată o învățătură despre păcat, consecințele lui și izbăvirea de el, dar nu a fost dată la iveală o învățătură despre rău ca principiu de sine stătător. Despre problema răului se poate găsi mai mult la



manieiști și gnostici; la ei exista problema răului și nu numai cea a păcatului. În lume nu există numai păcatul și consecințele lui drepte, ci și răul și consecințele lui nedrepte. V. despre maniheism cartea din secolul al XVIII-lea a lui Beausobre, *Histoire critique de Manichéisme et du Manichéisme*, două volume.

6. Există un mare adevăr în tentativa ieșirii din cultură și comunitatea culturală a lui L. Tolstoi, A. Dobroliubov, E. Carpenter. V. excepționala carte a lui Carpenter *Civilizația, cauzele și tălmăduirea ei*.

7. Această exigență creștin-ortodoxă a supunerii și smereniei în fața răului din lume și-a găsit expresia cea mai acută și finisarea estetică perfectă la K. Leontiev, la care smerenia creștină este într-un mod genial amestecată cu răutatea demonică. K. Leontiev parcă ar dori răul ca justificare a profețiilor apocaliptice, ca dovadă a forței prințului astei lumi, ca dovadă a nimicniciei astei lumi.

8. V. Herbert Spencer, *Fundamentele sociologiei*. O carte în multe privințe instructivă.

9. Acest lucru este cu profunzime înțeles de Carpenter.

10. N. Feodorov s-a apropiat de formularea problemei comunității cosmice. Dar el n-a avut conștiința și n-a găsit numele pentru adevărul că dirijarea naturii prin activitate umană este magie pozitivă, albă. Natura poate fi luată în stăpânire doar magic, iar nu pozitivist. Căci magia este tocmai acțiunea omului asupra naturii percepute ca vie, nu moartă.

### Capitolul XIII

#### CREAȚIE ȘI MISTICĂ. OCULTISM ȘI MAGIE

1. V. interesanta carte a lui I. Nikolaev *În căutarea Divinității. Studii din istoria gnosticismului*, 1913. Este destul de corect expus conflictul între spiritul iudaic și cel gnostic în interiorul creștinismului, cu mare simpatie față de gnostici.

2. Acea concepție a bisericii care se putea întâlni la Homiakov, a bisericii ca viață sobornicească organică în libertate și iubire, fără nici un semn și nici un criteriu exterior, trebuie, în esență, să nege trupul fizic al bisericii, materia istorică a ortodoxiei. Biserica este viața liberă în Duhul lui Hristos. V. cartea mea *A.S. Homiakov*.

3. V. interesanta broșură a steinerianului Bauer *Mystik und Okkultismus* în care este expusă ideea că în mistică „eul” dispăre în Dumnezeu, este demascată neadevărul „eului”, iar în ocultism este dezvăluit „eul”, adevărul lui. V. cea mai bună carte de filosofie a religiei în filosofia contemporană germană, Drews, *Die Religion als Selbst-Bewußtsein Gottes*, în care „eul” se stinge definitiv în Dumnezeu.

4. Despre misticismul catolic v. interesanta carte a iezuitului Aug. Poulain *Des Grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique*. Interesant este capitolul XXVII, *Sur le quiétisme*, p. 516, în care Poulain caută să deslușească distincția dintre mistica bisericii catolice și quietism și o vede în faptul că cea dinții recunoaște activitatea omului.

5. V. Swami Vivekananda, *Filosofia Yoga. Conferințe despre Raja-Yoga sau supunerea naturii interioare*, p. 43.

6. V. Vivekananda, op. cit., p. 74.

7. V. în aceeași carte comentariile la aforismele lui Patanjali, p. 6.

8. Ibid., p. 6.

9. Ibid., p. 34.

10. V. Vivekananda, *Karma-Yoga*, p. 72.

11. V. paralela dintre yoga și ascetismul creștin la Ladījenski în *Supra-conștiința* și la Lutoslawsky în *Volonté et liberté*. IX, Anciennes écoles de la volonté, pp. 218-49 (în special p. 227).

12. În *Glasul Necuvîntării* se spune: „Înainte ca rațiunea sufletului tău să capete vederea, vlăstarul personalității trebuie distrus“ (p. 23). „De aici înainte «eul» tău s-a cufundat într-un unic eu, s-a contopit cu acel eu din care a iradiat existența ta. Unde este dar individualitatea ta, ucenice? Unde este ucenicul însuși? Este scînteia care a dispărut în foc, picătura în străfundurile oceanului, raza nepieritoare care a devenit «Tot» și strălucirea veșnică“ (pp. 28-9). „Caută în ceea ce este Fără Chip propriul tău eu“ (p. 33). „Calea către eliberarea finală este în tine însuși și totuși această cale începe și sfîrșește în afara propriului tău eu“ (p. 41). „Nu trebuie să desparți existența ta de Existența unică și de întreg existentul, ci să contopești oceanul cu picătura și picătura cu oceanul“ (p. 50). Adevărul eu al omului este eul universal, adică Dumnezeu — un eu individual, adică omul, nu trebuie să existe. În splendida carte a brahmanului Chatterji *Filosofia religioasă secretă a Indiei*, se spune: „Conștiința noastră de sine umană se va contopi cu Ego-ul nostru divin, care este chiar veritabilul suflet nemuritor al omului“ (p. 71). „Țelul evoluției umane este realizarea deplină a divinității omului, identificarea esenței lui cu Realitatea unică“ (p. 86). „Realitatea unică este în cosmos; tot ce există nu este nimic mai mult decît manifestarea acestei Realități; «Eul» omului este, prin esență, identic cu această Realitate“ (p. 92).

13. V. Plotin, *Enneaden*. In Auswahl überetzt und eingeleitet von Otto Kiefer, I Band, Verlegt bei E. Diederichs, 1905, S. 122.

14. V. Plotin, vol. I, p. 117.

15. „Das ist aber nicht mehr der Geist, sondern etwas über dem Geist, denn der Geist ist noch etwas Seiendes, jenes ist kein etwas mehr, sondern

höher als alle Dinge, es ist auch nicht das Seiende, denn das Seiende hat gleichsam noch eine Gestalt, jenes aber ist ohne Gestalt, selbst ohne geistige Gestalt. Da die Natur des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, so ist sie nichts von allem; es ist also weder ein Etwas, noch hat es Eigenschaften oder GröÙe, noch ist es Geist noch Seele, es ist weder bewegt noch ruhend, es ist nicht im Raum, nicht in der Zeit; sondern es ist an sich Einzigartige oder vielmehr Gestaltlose, vor aller Form, vor aller Bewegung, vor der Ruhe; denn all das gehört zum Seienden und ruft eine Vielheit hervor. Aber warum ist es weder bewegt noch ruhend? Weil eins von beiden oder beides notwendig zum Seienden gehört und das Ruhende durch die Stabilität ruhend ist und doch nicht dasselbe ist wie sie; folglich besitzt das Ruhende diese als zufällige Eigenschaft und ist nicht mehr einfach. Auch wenn wir das Erste die Ursache nennen, sagen wir nicht etwas von ihm aus, sondern was uns zukommt, weil wir etwas von ihm empfangen, während jenes in sich selbst bleibt. Man darf es, genau gesprochen, auch nicht dies oder das nennen, sondern wir, die es gleichsam von außen umkreisen, können nur versuchen, seine Eindrücke auf und zu beschreiben, indem wir ihm bald näher stehen, bald weiter von ihm abfallen wegen der mit seiner Betrachtung verknüpfen Schwierigkeiten“.\* Plotin, vol. I, pp. 118–9.

16. Și la Scotus Eriugena găsim aceeași mistică și metafizică neoplatonică, deși cu unele corective creștine. În excepționala sa carte *Influența teologiei răsăritene asupra celei apusene în operele lui Ioan Scotus Eriugena*, Brilliantov expune astfel învățătura lui Eriugena: „La sfîrșitul sfîrșitului natura umană în cauzele ei, adică ideile, va trece în Dumnezeu Însuși; întrucît tocmai în El se află ideile... În această revenire a tot în Dumnezeu, sfinții parcă vor ieși, prin spiritul lor, din liniitele naturii lor și din limitele a tot creatul, unindu-se cu Dumnezeu și în Dumnezeu, încît parcă nu va rămîne în ei nu numai nimic animal și nimic corporal, dar chiar nimic omenesc, nimic natural; în aceasta se va vedea «îndumnezeirea» lor. Cele mai pure spirite vor dispărea parcă atunci în mod supranatural în Dumnezeu Însuși, ca într-o beznă de lumină de neconceput și inaccesibilă“ (pp. 361–2). Nici pentru Eriugena multiplicitatea cosmică nu este un cîștig al vieții divine, nu este o dezvoltare pozitivă a revelației divine.

17. V. Meister Eckhart. *Predici și cugetări spirituale*. Trad. M.B. Sabașnikova, ed. „Musaget“, p. 12. Voi cita după această splendidă traducere.

18. V. Eckhart, p. 14.

19. Ibid., p. 16.

20. Ibid., p. 25.

21. Ibid., p. 26.

22. Ibid., p. 32.
23. Ibid., p. 53.
24. Ibid., p. 54.
25. Ibid., p. 55.
26. Ibid., p. 58.
27. Ibid., pp. 133–4.
28. Ibid., p. 149.
29. Böhme a absorbit, probabil prin intermediul lui Paracelsus, idei cabalistice.
30. Unele manifestări ale misticii catolice sînt de o înălțime amețitoare. Astfel, am găsit la Angela da Foligno un pasaj care întrece prin temeritate, prin înălțimea conștiinței de sine umane, tot ce se poate citi în cărțile mistice. „Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte, et dans la Trinité, apperçue dans la nuit, je me vois moi-même, debout, au centre.” *Le Livre des visions et instructions de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, traduit par E. Hello, p. 105. Misticii anticipau vremile și soroacele și vedeau omul în inima Treimii Divine înseși.
31. V. Cornelius Agrippa, *La Philosophie occulte et la magie*.
32. Despre rudenția între magie și științele naturii v. foarte interesanta carte a lui Du Prel *Die Magie als Naturwissenschaft*.
33. V. Kiesewetter, *Die Geheimwissenschaften. Die Dämonologie des Urchristentums*, pp. 445–51. Caracteristică este cartea lui Jules Bois *Le satanisme et la magie*.

#### Capitolul XIV

### CELE TREI EPOCI. CREAȚIE ȘI CULTURĂ. CREAȚIE ȘI BISERICĂ. CREAȚIE ȘI RENAȘTERE CREȘTINĂ

1. Viaceslav Ivanov spune cu dreptate: „Nu există în Europa altă cultură decît cea elină, care și-a supus latinitatea și este pînă astăzi vie în latinitate, continuînd să producă noi și noi vlăstare din ramurile trunchiului trinile-nar, îmbătrînit, dar încă plin de viață. Ea este înrădăcinată în sîngele și limba triburilor latine: dar n-a putut niciodată lua în stăpînire pînă la asimilare deplină, pînă la regenerarea țesuturilor organice ale sufletului popular, germanitatea și slavitatea, străine ei prin sînge și limbă.” *După stele*, p. 233. „În sînul latinității totul pare o neîncetată renaștere a antichității, căci acolo trăiește organic antichitatea însăși și influxul constant de influențe barbare este neîncetat echilibrat prin forțe care izvorăsc nesecate din adîncuri” (p. 234).

2. Conștiința națională germană și mesianismul german pot fi întâlnite acum la Drews, care vrea să descopere o religie germană, precum și la Houston Stewart Chamberlain.

3. Însemnătatea lui Eckhart și mai ales a lui Böhme este universală.

4. Sfântul Isaac Sirul spune: „Cel ce iubește pe toți deopotrivă, cu milă și fără deosebire, a ajuns la desăvârșire“. Sf. Isaac Sirul, p. 48. În altă parte el spune: „Și nu socoti că mai e altcineva pe pământ decât tine și Dumnezeu la care-ți este grija, cum ai fost învățat de părinții tăi care au fost înainte de tine. Că de nu-și va înăspri cineva inima și nu-și va stăpîni cu tărie mila sa, ca să se țină departe de grija tuturor celor de jos, chiar de i s-ar părea că pentru Dumnezeu are această grijă și pentru ceva din cele ale vieții, și nu va stăruî numai în rugăciune în timpurile rînduite lui pentru ea, nu se va putea elibera de tulburare și de grijă și nu va putea să rămînă în liniște“ (p. 66).

5. Viktor Nesmelov scrie în cartea sa despre Sfântul Grigorie de Nyssa: „Părinții și doctorii bisericii primelor trei veacuri vorbeau cu limpezime numai despre existența personală a Sfântului Duh; problema naturii Lui și a relației Lui cu Dumnezeu Tatăl și Dumnezeu Fiul sau nu era pusă, sau, dacă era pusă, era rezolvată de ei în mod extrem de general și indeterminat. Întreaga lor atenție era fixată în principal asupra Personalității istorice a Teantroposului. Ei simțeau cu prea mare intensitate fapta săvîrșită de El întru salvarea oamenilor și această faptă de o măreție de necuprins împiedica parcă, în conștiința lor religioasă, percepția tuturor celorlalte adevăruri și credințe, căci ei nu știau și nu voiau să știe decât de Hristos, răstignit și slăvit și slăvind pe alții în împărăția Lui veșnică. În aspirația către această cunoaștere învățătura despre Sfântul Duh era atinsă numai în măsura în care activitatea Lui de edificare privind genul uman se împletea inescindabil cu o activitate identică a Fiului Domnului, cu alte cuvinte, în măsura în care această învățătură nu putea să nu fie atinsă.“ *Sistemul dogmatic al sfântului Grigorie de Nyssa*, p. 267.

6. Foarte interesant vorbește despre cultură N.F. Feodorov: „Dacă reunirea celor care trăiesc pentru reînvierea universală nu se produce conștient, atunci reunirea fiilor se transformă în civilizație, în înstrăinare, vrajbă, distrugere și în loc de reînviere apare cultura, adică o pervertire, o degenerare și finalmente o stingere.“ *Filosofia operei comune*, pp. 142-3. „Cultura este produsul epocii care a renunțat la viața eternă și în consecință nu a recunoscut ca pe un rău moartea personală și dispariția genetică“ (p. 625).

## Note

p. 27 — \* „Știu că fără mine Dumnezeu n-ar putea subzista nici o clipă, dacă n-aș fi eu, el ar trebui, cu necesitate, să moară.“ (germ.)

p. 30 — \* Vers din poezia lui M. Lermontov *La moartea poetului* (n. ed. ruse).

p. 33 — \* *bogoostavlennost'* și *bogoprotivlenie*.

p. 50 — \* are preț, are valoare. (germ.).

p. 55 — \* Am respectat, în traducere, inconsecvențele lui Berdiaev privind utilizarea capitalelor (Omul Absolut / absolut, Omul Total / omul total, Existența Absolută / absolută, Logos / logos, Rațiune / rațiune, Biserică / biserică, Sfânta Scriptură / sfânta scriptură, etc.).

p. 70 — \* „Nici o altă religie în afara celei creștine n-a înțeles că omul este creatura cea mai desăvârșită și în același timp cea mai mizerabilă.“ (fr.)

— \*\* „Privește, omule, cum în chipul tău unic se amestecă terestru și celestul și porți în tine atât chipul terestru, cât și pe cel celest; și apoi treci printr-un chin teribil și porți chipul iadului, care crește în mânia Domnului din chinul veșniciei“. (germ.)

p. 76 — \* Cuvântul utilizat de Böhme este *Ichheit*; Berdiaev îl traduce prin *samost'*, termen care apare, de altfel, la el și independent de Böhme, cu sensul de unicitate, identitate proprie, esență a persoanei umane. Este, cred, un termen convergent ca sens cu *quidditas* sau *haecceitas* în scolastica occidentală (n. tr.).

p. 81 — \* Simeon Noul Teolog, *Întîia cuvîntare morală*. Am utilizat versiunea românească din *Filocalia*, vol. VI, București, Ed. Institutului biblic și de misiune ortodoxă, 1977, traducere, introducere și note Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, p. 128.

p. 82 — \* „Atunci Lucifer a ieșit din repaosul ierarhiei sale în veșnica neliniște.“ (germ.)

p. 85 — \* „Eu însumi trebuie să fiu soare, trebuie să pictez cu razele mele marea incoloră a divinității întregi.“ (germ.)

p. 86 — \* „Dumnezeu nu este persoană decât în Hristos.“ (germ.)

p. 90 — \* Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoițe*. Am utilizat versiunea românească din *Filocalia*, vol. X, București, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1981, traducere, introducere și note Pr. Prof. Dumitru Stăniloae; nota 54 și urm.: pp. 26, 27, 168, 407, 506–7, 86.

p. 174 — \* Sf. Isaac Sirul, ed. cit., pp. 61–2.

p. 223 — \* Citat aproximativ din poezia-program a lui Merejkovski „Copiii nopții“, inclusă în culegerea *Poezii noi*, 1896 (n. ed. ruse)

p. 234 — \* Matei, 26: 39.

p. 237 — \* Cuvîntul utilizat de Berdiaev — *starcestvo* (și corelatul lui *staref*) — nu se referă la rangul în ierarhia monastică; el desemnează bătrînețea venerabilă, înțeleaptă, calitatea de părinte duhovnicesc, pe Ava din *Pateric*, Zosima din *Karamazovii* lui Dostoievski. Aproximarea dintre *starcestvo* și *starost* (simplă bătrînețe) permite în text sugestii incomplet traductibile. (n. tr.)

p. 238 — \* Matei, 6:26, 28, 34.

p. 299 — \* Matei, 27:46.

p. 306 — \* „Metafizica fiind știința existentului și principiilor existentului“ (fr.).

p. 306 — \*\* „Intuiția ființei ideale este neputincioasă să ne reveleze ființa infinită reală care este Dumnezeu“. „Omul nu ajunge niciodată la cunoașterea lui Dumnezeu pe calea intuiției: numai pe calea raționamentelor ne putem înălța pînă la afirmarea acestei Ființe absolute“ (fr.).

p. 307 — \* „Plotin este primul care a indicat gândirii logice supremația logicului și în plan suprasenzorial“ (germ.).

p. 308 — \* „Este vorba de necesitatea pentru kantianism de a se îndrepta din nou către sine însuși; în măsura în care filosofia transcendentală kantiană investighează cunoașterea existenței, ea nu poate, în conformitate cu propriile sale principii de filosofie transcendentală, să considere formele apriorice ca extrasenzoriale și nu mai poate ocoli, în logică, faptul că nu este vorba numai de o cunoaștere a datului senzorial, ci și de o teorie a aprioricului“ (germ.)

p. 308 — \*\* „Forma formei formei, ca și forma formei poate însemna numai «Valoare»“ (germ.).

p. 311 — \* „Acolo unde sfîrșește gîndirea, începe credința! Dar ocultistul îi va răspunde cu dreptate: acolo unde tu crezi, eu sînt în stare să gîndesc!“ (germ.).

p. 311 — \*\* „Ideea de microcosmos este cea mai înaltă idee pentru om“. „Omul este la fel de cuprinzător ca și universul“. (germ.)

p. 313 — \* „Omul este, ca să spunem astfel, punctul de intersecție al tuturor lucrurilor, încrucișarea tuturor căilor care duc de la pămînt la cer și de la cer la pămînt; prin el trebuie, deci, să treacă toți curenții care suie sau coboară; mai mult, el este marele dispensator a tot; fără el nimic n-ar putea subzista“. (fr.)

p. 314 — \* „Știința secretă... nu afirmă deloc că «Eu» este Dumnezeu, ci numai faptul că el se aseamănă prin forma și esența sa cu Dumnezeu... Așa cum picătura aparține mării, tot astfel «Eu» aparține lui Dumnezeu. Omul poate găsi în sine divinul întrucît esența lui originară este extrasă din divin.“ (germ.)

p. 314 — \*\* „Această ființă nu avea încă eu. Îi lipsea ceea ce hindușii numesc *manas*, germenul mentalității, scînteia divină în om, centrul cristalizator al sufletului nemuritor. Ea nu avea, ca toate animalele actuale, decît un corp fizic, un corp eteric (sau vital) și un corp astral (sau iradiant) și, prin intermediul acestuia din urmă, senzații asemănătoare unui amestec de senzații tactile, auditive și vizuale.“ „Ființa destinată să devină om, hermafroditul meduzean, pe jumătate pește, pe jumătate șarpe al epocii primare, a luat forma unui cvadruped, unui fel de saurian, dar foarte diferit de saurienii actuali, care nu sînt decît o decădere și o degenerescență a sa.“ (fr.)

p. 315 — \* „Sub el este Destinul, natură aflată sub semnul necesității sau naturată; deasupra este Providența, natură liberă și naturantă. Iar el este, ca regn hominal, voința mediatoare, forma eficientă plasată între aceste două naturi pentru a le servi drept legătură, mijloc de comunicare și a reuni două acțiuni, două mișcări care ar fi, fără el, incompatibile.“ (fr.)

p. 315 — \*\* „Adevăratul *fundament* al religiei poporului grec este că în ordinea divină a universului umanul și esența divină, localul și esențialul sînt despărțite și distincte și trebuie să rămînă astfel.“ (germ.)

p. 316 — \* „Omul este ceva ce trebuie depășit. Ce ați făcut voi pentru a-l depăși? Toate făpturile de pînă acum au creat ceva superior lor; iar voi vreți să fiți refluxul acestui măreț val și mai degrabă să reveniți la condiția de animal decît să depășiți omul? Ce e maimuța față de om? O batjocură sau o chinuitoare rușine. Și la fel trebuie să fie omul față de supraom: o batjocură sau o chinuitoare rușine.“ „Ceea ce este important în om este că el este puncte, iar nu țel: se poate iubi în om doar faptul că el este o trecere



și un declin.“ „Mai sus decît iubirea față de aproapele este iubirea față de departele și viitorul; încă și mai sus decît iubirea față de om este iubirea față de lucruri și fantome.“ „Ei au devenit mărunți de tot și tot se mai mărunțesc: — și face asta învățătura lor despre fericire și virtute.“ „Omul este punte, iar nu țel.“ „Pe cel care creează îl urăsc ei mai presus de toate: pe cel care sparge tablele legii și vechile valori, pe distrugător — pe care ei îl numesc răufăcător. Căci cei buni nu pot crea: ei sînt întotdeauna începutul sfîrșitului: ei îl răstignesc pe cel care scrie valori noi pe noi table ale legii, ei aduc jertfă lor înșiși viitorul — ei răstignesc întregul viitor omenesc!“ „Dumnezeu a murit: acum noi vrem ca supraomul să trăiască.“ „Supraomul îmi stă la inimă, el este pentru mine primul și unicul — iar nu omul: nu cel care mi-e mai aproape, nu cel mai sărac, nu cel mai suferind, nu cel mai bun. O, frații mei, dacă pot iubi ceva în om, este doar faptul că el este trecere și declin.“ (germ.)

p. 323 — \* „Inteligența nu admite noutatea completă, la fel cum nu admite devenirea radicală. Asta înseamnă a spune că și aici ea lasă să-i scape un aspect esențial al vieții, ca și cum ea n-ar fi de fel făcută pentru a gîndi un astfel de obiect.“ (fr.)

p. 323 — \*\* „Orice operă umană care conține o parte de invenție, orice act de voință care conține o parte de libertate, orice mișcare a unui organism care manifestă spontaneitate aduce ceva nou în lume.“ (fr.)

p. 324 — \* „să facă să răsară din mîlul actualei Științe Umane o Ființă făcută după imaginea noastră și care va fi pentru noi, în consecință, ceea ce noi sîntem pentru Dumnezeu“. (fr.)

p. 324 — \*\* „Libertatea este cufundată în Tenebră și împotriva dorinței întunecate, după cea luminoasă, ea cuprinde în sine Tenebra cu ajutorul Voinței veșnice; iar Tenebra aspiră să cuprindă Lumina Libertății și nu o poate stăpîni, căci ea se închide cu dorința însăși în ea însăși și se afirmă în ea însăși ca Tenebră; și din acestea două, ca din senzația întunecată și din Lumină, adică dorință liberă opusă acesteia, se va naște în senzație un fulger scăpărător, ca foc primordial; așadar Libertatea se dezvăluie în senzație, sau senzația o cuprinde prin teamă și ea este văzută doar ca fulger: și întrucît Libertatea este de neatins și ca un Nimic și în plus este în afara și înaintea oricărei senzații și nu are fundament, senzația nu o poate pătrunde, nici reține, ci se supune Libertății, iar Libertatea absoarbe calitatea și esența ei întunecată și guvernează cu neliniștea primită în Tenebră, Tenebra de nepătruns.“ (germ.)

p. 324 — \*\*\* „Dacă Lucifer n-ar fi venit, omul ar fi atins mai devreme această treaptă, dar fără autonomie personală și fără posibilitatea libertății.“ (germ.)

p. 325 — \* Sf. Isaac Sirul, ed. cit., p. 168.

p. 328 — \* „Talentul și geniul, care diferă din toate punctele de vedere, diferă în mod esențial din acesta: talentul este o specialitate, geniul — o superioritate generală.“ „Geniul nu se dovedește printr-o operă exterioară. El se revelează intim și magnific ochilor demni de el, făcuți spre a-l vedea.“ „Ceea ce el vede într-o străfulgerare este tocmai ceea ce nu vor vedea niciodată oamenii răbdători, pe întreaga durată a secolelor. Încetineala îl ucide, întârzierea este pentru el otrava cea mai ucigătoare.“ „Aș spune că doriința este una din forțele care se aseamănă cel mai mult cu geniul. Poate că undeva aceste două cuvinte sînt sinonime. Poate că doriința este geniul în potență. Poate că geniul este doriința în act.“ „Una din trăsăturile geniului este de a fi extrem în toate. El este violent prin natură și intolerant prin esență.“ (fr.)

p. 329 — \* „Omul nu merită deplin acest nume decît atunci cînd bărbatul și femeia sînt reuniți.“ „Bindecuvîntarea cerească nu descinde decît acolo unde se află această uniune, căci ea nu poate pogorî decît asupra unui corp întreg.“ „Adam, reflex fidel al lui Adam superior sau primordial, a trebuit, ca și modelul său, să unească în sine dublul principiu masculin și feminin. El a fost mai întîi creat androgin.“ (fr.)

p. 331 — \* Metodiul de Olimp, *Banchetul sau Despre castitate*. Am utilizat versiunea românească din *Părinți și scriitori bisericești*, 10, București, Ed. Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1984, studiu introductiv, traducere, note și indici Pr. Prof. Const. Comișescu, pp. 52–3, 55, 57, 82, 84, 87, 115. Fac excepție pasajele cuprinse între paranteze drepte, eliminate în ediția românească, dar prezente în versiunea citată de Berdiaev.

p. 331 — \*\* „*Androginul* este unitatea principiilor sau organelor procreatoare și dătătoare de formă sau unitatea aptitudinilor comune ale genurilor într-un singur corp. Acest concept nu trebuie confundat nici cu impotența sau asexualitatea, nici cu hermafroditismul ca opus al său, și anume coexistența în același corp a ambelor sexe.“ (germ.)

p. 334 — \* „transcende-te pe tine însuși“; „de la real la și mai real“ (lat.)

p. 334 — \*\* „existența cea mai reală“ (lat.)

p. 334 — \*\*\* „Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Hello, Bloy, Huysmans, iată trăsătura lor comună: ignorarea vieții și chiar ura față de viață — dispreț, rușine, frică, repulsie, există toate nuanțele — un fel de religioasă ranchiună împotriva vieții. În ea se află și sursa ironiei lui Villiers.“ (fr.)

p. 340 — \* „... Așadar, acesta nu mai este Intelectul, ci ceea ce precede Intelectul, căci Intelectul face parte din existent; iar acesta nu este «ceva», ci înaintea oricărui «ceva» și nu este un existent, căci existentul are încă un fel de formă, acesta însă este fără formă, chiar și fără formă spirituală. Căci natura Unului, care este procreatorul tuturor lucrurilor, nu este nici

unul din aceste lucruri; el nu este nici un ceva, nu are nici calitate sau cantitate, nu este nici Intellect, nici Suflet, nu se află nici în mișcare, nici în repaos, nu este nici în spațiu, nici în timp; ci este unic în el însuși și chiar în genere lipsit de formă, este ceea ce preexistă oricărei forme, oricărei deveniri, oricărui repaos; căci acestea se raportează la existent și îi determină multiplicitatea. Dar de ce nefiind în mișcare, nu este nici în repaos? Pentru că fiecare din acestea sau amîndouă se raportează la existent și ceea ce se află în repaos este astfel datorită stabilității, fără a fi identic cu ea; încît repaosul îi aparține ca una din calitățile sale împlătoare și el nu mai este simplu. Iar să numim **Unul cauza primordială înseamnă să spunem** ceva ce nu este propriu lui, ci nouă, în timp ce acesta rămîne în sine însuși. Nu trebuie, la drept vorbind, să spunem despre el nici una, nici alta, ci pur și simplu noi, ca și cum i-am da ocolul din afară, putem încerca să redăm impresiile noastre, aflîndu-ne cînd în apropierea lui, cînd îndepărtîndu-ne din pricina dificultăților legate de examinarea lui." (germ.)

p. 341 — \* „În tenebra imensă văd Sfînta Treime și în Treime, întrezărită în noapte, mă văd pe mine însămi, în picioare, în centru." (fr.)

p. 342 — \* Sf. Isaac Sirul, ed. cit., pp. 226, 389-90.

# Cuprins

Andrei Pleșu:	
Nikolai Berdiaev: „un liber cugetător credincios“ .....	5
Cronologie .....	17
Bibliografie .....	23
Cuvînt înainte.....	29
Capitolul I	
Filosofia ca act creator .....	37
Capitolul II	
Omul. Microcosmos și macrocosmos .....	67
Capitolul III	
Creație și mîntuire.....	99
Capitolul IV	
Creație și gnoseologie .....	115
Capitolul V	
Creație și existență .....	128
Capitolul VI	
Creație și libertate. Individualism și universalism.....	142
Capitolul VII	
Creație și ascetism. Genialitate și sfințenie .....	156
Capitolul VIII	
Creație și sexualitate. Masculin și feminin.	
Specie și personalitate.....	173
Capitolul IX	
Creație și iubire. Căsătoria și familia.....	194

Capitolul X	
Creație și frumusețe. Artă și teurgie .....	211
Capitolul XI	
Creație și morală. Noua etică a creației .....	232
Capitolul XII	
Creație și comunitate socială .....	251
Capitolul XIII	
Creație și mistică. Ocultism și magie.....	270
Capitolul XIV	
Cele trei epoci. Creație și cultură. Creație și biserică.	
Creație și renaștere creștină .....	290
Adnotări și comentarii .....	305
Capitolul I.....	305
Capitolul II.....	311
Capitolul III.....	317
Capitolul IV .....	320
Capitolul V .....	321
Capitolul VI .....	324
Capitolul VII .....	325
Capitolul VIII .....	328
Capitolul IX .....	332
Capitolul X .....	332
Capitolul XI .....	336
Capitolul XII .....	337
Capitolul XIII .....	338
Capitolul XIV .....	341
Note.....	343

Apărut 1992

Culegere și paginare pe calculator HUMANITAS

Imprimat la  
Regia Autonomă a Imprimeriilor  
Imprimeria HELICON BANAT  
Timișoara  
ROMÂNIA

Comanda nr. 94

